ERICH
FROMM

Njeriu për Vete

Gjurmim në psikologjinë e etikës

PHOENIX

esse

14

nga e njëjta seri

J.P. Sartre	*Ekzistencializmi është humanizëm*
Erich Fromm	*Arratisje nga liria*
Sigmund Freud	*Tri ese mbi teorinë seksuale*
Kasëm Trebeshina	*Nata para apokalipsit*
Arshi Pipa	*Subversion drejt konformizmit, fenomeni Kadare*
Kasëm Trebeshina	*Nata para Apokalipsit*
Arthur Schopenhauer	Metafizika e dashurisë
Hermann Hesse	Lexime të çastit
Erich Fromm	*Arti i të dashuruarit*
Erich Fromm	*Të kesh apo të jesh*
D' Aquino	*Frika nga dashuria*
Aurel Plasari	*Biopolitika a ekziston në Shqipëri*
Oriana Fallaci	*Mllefi dhe krenaria*

ERICH FROMM

Njeriu për vete

Gjurmim në psikologjinë e etikës

përktheu nga origjinali
Agim Abdullahu



Titulli i origjinalit:
Erich Fromm
Man for Himself
An iquiry into the psychology of Ethics

Botimi i parë në shqip **PHOENIX 2003**

Kopertina
Konceptoi Artan Raça
Realizoi Kleida Maluka

ISBN 99927 - 42 - 30 - 5

Përmbajtja

Njeriu për vete

Bëhu kandil i vetvetes.
Bëhu mbështetja e vetes.
Orientohu sipas të vërtetës në vete
si ndaj një kandili të vetëm.

Buddha

Fjalët e vërteta gjithnjë duken paradoksale, mirëpo
asnjë formë tjetër e të mësuarit nuk mund t'i zëvendësoj.

Lao – Tse

Prandaj cilët janë filozofët e njëmendët?
Ata të cilët janë adhuruesit e idesë së të vërtetës.

Platoni

Populli im është dërmuar për shkak të paditurisë;
dhe për shkak se ju e keni flakur diturinë,
edhe unë do t'ju flakë ju.

Hosea

Në qoftë se rruga që shpie këtu, ashtu siç dëftova, duket shumë e vështirë, ajo megjithate mund të gjendet. Ajo përnjëmend duhet të jetë e vështirë qëkurë ndeshet aqë rrallë; po të kishim shpëtimin pranë e të mund të zbulohej pa mund të madh, si do të ishte e mundur që të mos përfillet pothuaj nga të gjithë? Mirëpo, të gjitha gjërat madhështore janë po aq të vështira siç janë të rralla.

Spinoza

Parathënje

Ky libër është në shumë pikëpamje vazhdim i librit “*Ikja nga liria*“, në të cilin kam bërë përpjeke ta analizojë ikjen e njeriut modern prej vetes dhe lirisë së tij; në këtë libër e shqyrtoj çështjen etike, gjegjësisht atë të normave dhe vlerave që qojnë kah realizimi i *unit* të njeriut dhe të mundësive të tija. Është e pashmangshme që disa ide të cilat i kam shprehur në librin “*Ikja nga liria*“ të përsëriten edhe në këtë libër dhe sado që jam përpjekur, aqë sa ishte e mundshme, t’i shkurtoj shqyrtimet që mbulojnë pjesërisht njëra - tjetrën, nuk kam mundur që t’i lë pasdore plotësisht. Në kapitullin *Natyra njerëzore dhe karakteri i* shqyrtoi temat karakterologjike të cilat nuk janë ngritur në librin e mëparshëm dhe e bëjë vetëm një referim të shkurtër të çështjeve që janë shqyrtuar atje. Lexuesi i cili dëshiron ta ketë imazhin e plotë për karakterologjinë time duhet t’i lexojë të dy librat, megjithëse kjo gjë nuk është e nevojshme për të kuptuar këtë vëllim.

Shumë lexues mund të befasohen që një psikanalitik merret me çështjet etike dhe veçanërisht që e përvetëson qëndrimin se psikologjia jo vetëm që duhet t’i tregoj si të gabimta gjykimet e rreme etike por mundet, më shumë se kaq, të jetë themel i ndërtimit të normave objektive dhe të vlefshme të sjelljes. Ky qëndrim është në kundërshtim me tendencën që mbizotëron në psikologjinë moderne e cila e thekson më shumë “përshtatjen“ se sa “mirësinë“ dhe i mban anën relativizmit etik. Përvoja e ime si praktikant psikanalitik e ka konfirmuar besimin tim se çështjet etike nuk mund të lihen pas dore në studimin e personalitetit, as në aspektin teorik as në atë terapeutik. Gjykimet tona vlerore i përcaktojnë sjelljet

tona, kurse nga vlera e tyre varet shëndeti mendor dhe lumturia e jonë. T'i konsiderojmë vlerësimet etike vetëm si një prej racionalizimeve të shumta të dëshirave të pavetëdijshme, irracionale - megjithëse ato mund të jenë edhe të tilla - e ngushton dhe e shtrembëron imazhin tonë për personalitetin e plotë. Vetë neuroza, në analizën e saj të fundit, del si simptom i mossuksesit moral (sadoqë "përshtatja" nuk është kursesi simptom i arritjes morale). Në shumë raste simptomi neurotik është shprehje specifike e konfliktit moral kurse suksesi i orvatjes terapeutike varet nga të kuptuarit dhe zgjidhja e çështjes morale të personalitetit.

Divorci i psikologjisë nga etika është e një date pakë a shumë të re. Mendimtarët e mëdhenjë humanist të etikës që i takojnë të kaluarës, në veprat e të cilëve bazohet ky libër, kanë qenë filozof dhe psikolog; ata kanë besuar se të kuptuarit e natyrës njerëzore dhe të kuptuarit e vlerave dhe normave të jetës së tij janë të varura reciprokisht. Freudi dhe shkolla e tij, nga ana tjetër, ndonëse e kanë dhënë një kontribut të paçmueshëm për përparimin e mendimit etik me shmaskimin e gjykimeve irracionale vlerore, e kanë marrë një pozicion relativist në lidhje me vlerat, pozicion ky që ka ndikuar negativisht jo vetëm në zhvillimin e teorisë etike por edhe në përparimin e vetë psikologjisë.

Kundërshtari më i dalluar i këtij drejtimi në psikanalizë është C. G. Jungu. Ai e pa se psikologjia dhe psikoterapia janë të lidhura ngusht me çështjet filozofike dhe morale të njeriut. Por, megjithëse kjo njohje është vetvetiu jashtëzakonisht e rëndësishme, orientimi filozofik i Jungut shpiente vetëm kah kundërshtimi i Freudit por jo edhe kah kundërshtimi i psikologjisë me orientim filozofik e cila do të shkonte përtej Freudit. Për Jungun "e pavetëdijshmja" dhe miti u bënë burime të reja të zbulimit, meqë supozonte se ato janë superiore ndaj mendimit racional vetëm për shkak të origjinës së tyre joracionale. Fuqia e religjioneve monoteiste të perendimit, si dhe e religjioneve të mëdha të Indisë dhe Kinës kishte të bënte me të vërtetën dhe me pohimin se janë besime të vërteta. Mirëpo, ndërsa kjo bindje shpesh shkaktonte intolerancë fanatike ndaj

religjioneve të tjera, ajo njëkohësisht e rrënjoste edhe te pasuesit edhe te kundërshtarët respektin për të vërtetën. Për shkak të admirimit eklektik ndaj çdo religjioni Jungu në teorinë e tij hoqi dorë nga ky kërkim i të vërtetës. Çfarëdo sistemi, çfarëdo miti apo simboli, vetëm në qoftë se është irracional, për te ka vlerë të njejtë. Ai është relativist sa i përket religjionit - i cili është imazh negativ e jo kundërti e relativizmit racional kundër të cilit lufton me aqë zjarr. Ky irracionalizëm, qoftë i maskuar me termine psikologjike, filozofike, raciale apo politike, nuk është përparim por prapavajtje. Mossuksesi i racionalizimit të shekullit të tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë nuk u shfaq për shkak të besimit të tij në arsyen por për shkak të kufizimit të pikëpamjeve të tij. Jo më pakë por më shumë arsye dhe kërkimi i pazvogëluar i të vërtetës mund t'i përmirësojnë gabimet e racionalizimit të njëanshëm - e jo obskurantizmi pseudoreligjioz.

Psikologjia nuk mund të ndahet nga filozofia dhe etika, por as nga sociologjia dhe ekonomia. Fakti se në këtë libër i kam theksuar çështjet filozofike të psikologjisë nuk don të thotë se kam ardhur deri te besimi se faktorët social - ekonomik janë më pakë të rëndësishëm: ky theksim i njëanshëm është bërë kryekëput për shkak të paraqitjes së mendimit dhe shpresoj se do ta botoj një vëllim tjetër për psikologjinë sociale, i cili do të përqëndrohet në interakcionin ndërmjet faktorëve psiqik dhe social-ekonomik.

Do të mund të dukej sikur psikanalitiku, i cili është në gjendje t'a vrojtoj këmbëngulësinë dhe kryeneçësinë e përpjekjeve irracionale, mund të marrë një qëndrim pesimist në lidhje me aftësinë e njeriut për të drejtuar me veten dhe për ta çliruar veten nga prangat e pasioneve irracionale. Duhet të pranoj se gjatë punës sime analitike më ka impresionuar gjithmonë e më tepër fenomeni i kundërt: forca e përpjekjeve për lumturi dhe shëndet, të cilat janë pjesë të pajisjes natyrore të njeriut. "Shërimi" e nënkupton heqjen e pengesave të cilat i pengojnë përpjekjet për të qenë të efektshme. Vërtetë ka më pakë arsye të na hutojë fakti që ekzistojnë aqë shumë njerëz neurotik, se sa fenomeni se shumica e njerëzve janë relativisht të

shëndoshë përkundër ndikimeve të shumta të pafavorshme të cilave u ekspozohen.

Siç duket duhet të shënoj edhe një fjalë paralajmrimi. Sot shumë njerëz shpresojnë se librat e psikologjisë do t'u japin receta se si duhet të arrihet “lumturia“ apo “qetësia shpirtërore“. Ky libër nuk përmbanë asnjë këshillë të tillë. Ajo është një orvatje teorike për t'i sqaruar çështjet etike dhe psikologjike; qëllimi i saj është më tepër që ta shtyjë lexuesin ta pyes veten se sa ta qetësojë atë.

Nuk mund ta shprehë në mënyrë të mjaftueshme mirënjohjen time për ata miqë, bashkëpunëtorë dhe studentë, nxitja dhe sugjerimi i të cilëve më kanë ndihmuar ta shkruaj këtë libër. Mirëpo, dëshiroj t'i falenderoj posaçërisht ata të cilët kanë kontribuar drejtpërsëdrejti që kjo vepër të kryhet. Sidomos ka qenë e paçmueshme ndihma e z. Patrick Mullahy-t; ai dhe doktor Alfred Seidemann kanë dhënë më shumë sugjestione shtytëse dhe kritika në lidhje me problemet filozofike të cilat shtrohen në libër. Jam shumë mirënjohës ndaj profesorit David Riesman për sugjestionet e shumta konstruktive dhe ndaj z. Donald Slezingerit i cili e ka përmirsuar në mënyrë të konsiderueshme lexueshmërinë e librit. Por më së shumti i jam borgjli gruas sime, e cila më ka ndihmuar në rishikimin e librit dhe më ka bë shumë sugjestione të rëndësishme në lidhje me organizimin dhe përmbajtjen e librit; posaqërisht u detyrohem shumë sugjestioneve të saja për konceptin e aspekteve pozitive dhe negative të orientimeve joproduktive.

Dëshiroj t'i falendëroj redaktorët e revistes “*Psychiatry*“ dhe “*American Sociological Review“* që më kanë lejuar t'i përdorë për këtë libër artikujt e mi “*Egoizmi dhe dashuria ndaj vetes*“, “*Besimi si tipar i karakterit*“ dhe “*Burimet individuale dhe sociale të neurozës“.*

Përveç kësaj, dëshiroj t'i falenderoj botuesit vijues që më kanë lejuar të shërbehem me fragmente të gjëra të publikimeve të tyre: Board of Christian Edukation; the Westminster Press, Philadelphia, shkëputje fragmentesh nga “*Institutes of the Christian Religion*“ (*Institucionet e religjionit krishter*) të John Calvinit; përkthyer nga

John Allen; Random House, New York, shkëputje fragmentesh nga *Eleven Plays of Henrik Ibsen (Njëmbëdhjetë drama të Henrik Ibzenit)* prej Modern Library Edition; Alfred A. Knopf, New York, shkëputje fragmentesh nga "*The Trial" (Procesi*) të F. Kafkës, përkthyer nga E. I. Muir; Charles Scribner's Sons, New York, shkëputje fragmentesh nga "*Spinoza Selections*" (*Tekste të zgjedhura të Spinozës*), redaktuar nga John Wild; the Oxford University Press, New York, shkëputje fragmentesh nga Aristotele's *Ethiks (Etika* e Aristotelit), përkthyer nga W. D. Ross; Henry Holt Co., New York, shkëputje fragmentesh nga "*Principles of Psychology" (Parimet e psikologjisë*), nga W. Jamesi; Appleton - Century Co., New York, shkëputje fragmentesh nga "*The principles of Ethiks" (Parimet etike*), vëll. I, nga H. Spencer.

E. F.

Kreu I

ÇËSHTJA

“Natyrisht, unë thashë, dituria është ushqim i shpirtit; dhe ne duhet të kemi kujdes, miku im, që të mos na mashtrojë sofisti kur e lavdëron atë që e shet, si tregtarë që me shumicë apo me pakicë e shet ushqimin për trupin; sepse ata e lavdërojnë pa dallim gjithë mallin e tyre, pa e ditur realisht cili është i dobishëm apo i dëmshëm: këtë gjë nuk e dinë as blerësit e tyre, me përjashtim të ndonjë trajneri apo mjeku që mund të blejnë rastësisht prej tyre. Në mënyrë të ngjashme ata që i bartin dijet e mira, i vizitojnë qytetet dhe u shesin ato me shumicë apo pakicë çdo blerësi që i dëshiron ato, i lavdërojnë ato të gjitha njëlloj; megjithëse nuk do të habitesha, o miku im, sikur shumë prej tyre të mos e dijnë vërtetë cili është efekti i tyre për shpirtin; dhe po ashtu edhe blerësit e tyre injorant, nëse ai që i blenë ato nuk është rastësisht mjek i shpirtit. Pra në qoftë se ke dituri për të mirën apo të keqen mund të blesh me siguri dituri nga Protagora apo nga kushdoqoftë; por në qoftë se nuk ke, atëherë, o miku im, ndalo, dhe mos i rreziko interesat e tua më të shtrenjëta me një lojë të rastit. Sepse rreziku më i madh është në blerjen e diturisë se sa në blerjen e mishit dhe të pijes…“

- Platoni, *Protagora*

Fryma e krenarisë dhe e optiomizmit e shquante kulturën perendimore në disa nga këta shekujt e fundit: krenaria për arsyen si instrument njerëzor për të kuptuarit dhe të zotëruarit e natyrës; optimizmi në lidhje me plotësimin e shpresave më të dashura të

njerëzimit, arritja e lumturisë më të madhe për numrin më të madh të njerëzve.

Krenaria e njeriut ishte e arsyeshme. Me aftësinë e arsyes së tij ai e ndërtoi një botë materiale realiteti i të cilës i tejkalonte madje ëndrrat dhe vizionet trilluese dhe utopitë. Ai i frenon energjitë fizike të cilat do t'i japin mundësi gjinisë njerëzore që t'i sigurojë kushtet materiale të domosdoshme për një ekzistencë të dinjitetshme dhe produktive, dhe ndonëse shumë qëllime të tij nuk janë arritur akoma, pothuaj nuk ka dyshim se ato janë tashmë të arritshme dhe se *çështja e produktivitetit* - që ishte një çështje e të kaluarës - parimisht është zgjidhur. Tani për herë të parë në historinë e tij njeriu mund të shohë se ideja e unitetit të gjinisë njerëzore dhe e pushtimit të natyrës për hirë të njeriut tashmë nuk është ëndërr por mundësi reale. Vallë a nuk ka të drejtë që është krenarë dhe që ka besim në vete dhe në ardhmërinë e njerëzimit?

Megjithatë njeriu modern është i shqetësuar dhe gjithnjë e më i hutuar. Ai punon dhe përpiqet, por ai disi është i vetëdijshëm në mënyrë të turbullt për padobinë e aktivitetit të tij. Ndërsa forca e tij mbi materien është duke u rritur, ai njëkohësisht ndjehet i paaftë në jetën e tij individuale dhe në shoqëri. Ndërsa krijon *mjete* të reja dhe më të mira për zotërimin e natyrës, ai ngatërrohet në rrjetin e këtyre mjeteve dhe e humb vizionin e qëllimit të vetëm që u jep atyre domethënje - atë *të vetë njeriut*. Ndërsa bëhet zot i natyrës ai njëkohësisht bëhet skllav i makinës që e kan punuar vetë duart e tij. Përkundër gjithë njohjes së tij për materien, ai është injorant lidhur me çështjet më të rëndësishme dhe më esenciale të ekzistencës njerëzore: ç'është njeriu, si duhet të jetojë ai dhe si mund të çlirohen dhe të përdoren në mënyrë produktive energjitë shumë të mëdha të njeriut.

Kriza bashkëkohore njerëzore ka shpie deri te tërheqja e shpresës dhe ideve të ilumunizmit, nën kujdesin e të cilit ka filluar progresi i ynë politik dhe ekonomik. Vetë ideja e progresit quhet një iluzion fëminor dhe në vend të saj predikohet "realizmi ", një fjalë e re për mungesën e plotë të besimit në njeriun. Ideja e dinjitetit dhe fuqive

të njeriut, e cila i dha atij forcë dhe guxim për arritjet e jashtëzakonshme gjatë këtyre shekujve të fundit është sfiduar nga sugjerimi se ne prap duhet ta pranojmë paaftësinë dhe parëndësinë e njeriut. Kjo ide kërcnon t'i shkatërrojë edhe vetë rrënjët prej të cilës ka lindur kultura e jonë.

Idetë e ilumunizmit e mësonin njeriun se ai mund t'i besojë arsyes së tij si një udhëzuese e vendosjes së normave të vlefshme etike dhe se mund të mbështetet në vete, për më tepër se nuk i nevoitet as zbulesa e as autoriteti kishtar për ta njohur të mirën dhe të keqen. Motoja e ilumunizmit "merr guximin të dijsh" nënkuptonte "besoji diturisë tënde", duke u bërë kështu shtytëse e përpjekjeve dhe arritjeve të njeriut modern. Dyshimi gjithnjë më i madh në autonominë dhe arsyen e njeriut e ka krijuar një gjendje të konfuzionit moral, në të cilin njeriu ka mbetur i pa udhëzuar qoftë nga zbulesa apo arsyeja. Si rrjedhim i kësaj del pranimi i pozicionit relativist i cili supozon se gjykimet vlerore dhe normat etike janë ekskluzivisht çështje të shijes apo preferencës së rastësishme dhe se në këtë fushë nuk është e mundshme të nxjerrim qëndrim objektivisht të vlefshëm. Por duke qenë se njeriu nuk mund të jetojë pa vlera dhe norma, ky relativizëm e bëri atë gjah të lehtë të sistemeve vlerore irracionale. Ai u rikthye në pozitën që tashmë e kishin përballuar ilumunizmi grek, krishtenizmi, renesansa dhe ilumunizmi i shekullit të tetëmbëdhjetë. Kërkesat e shtetit, entuziazmi për tiparet magjike të prijësve të fuqishëm, makinat e fuqishme dhe suksesi material u bënë burim i normave të tija dhe gjykimeve vlerore.

A duhet lënë kështu gjërat? A duhet ta miratojmë alternativën ndërmjet religjionit dhe relativizmit? A duhet ta pranojmë abdikimin e mendjes për çështjet etike? A duhet të besojmë se zgjedhja ndërmjet lirisë dhe robërisë, dashurisë dhe urrejtjes, të vërtretës dhe gënjeshtrës, integritetit dhe oportunizmit, jetës dhe vdekjes është vetëm rezultat i shumë preferencave subjektive?

Natyrisht ekziston edhe alternativa tjetër. Normat e vlefshme etike mund të formohen me anë të arsyes së njeriut dhe vetëm me te.

Njeriu është i aftë t'i dallojë dhe t'i krijojë gjykimet vlerore të cilat janë të vlefshme po aq sa edhe gjykimet e tjera që burojnë nga arsyeja. Tradita e madhe e mendimit etik humanist i shtroi themelet për sistemet vlerore që bazohen në autonominë e njeriut dhe arsyen. Ato sisteme kanë qenë ndërtuar në premisën se duhet ta njohim natyrën e njeriut në qoftë se dëshirojmë të dijmë çka është e mirë apo e keqe për te. Prandaj ato kanë qenë po ashtu hulumtime rrënjësore psikologjike.

Në qoftë se etika humaniste bazohet në njohjen e natyrës njerëzore, atëherë psikologjia moderne, sidomos psikanaliza, do të duhej të ishte një ndër shtysat më të fuqishme të zhvillimit të etikës humaniste. Por, ndërsa psikanaliza e ka rritur jashtëzakonisht shumë njohjen tonë për njeriun, ajo nuk e ka rritur njohjen tonë për ate se si duhet të jetojë njeriu dhe çfarë duhet të bëjë ai. Funksioni kryesor i saj ka qenë "shmaskimi", vërtetimi se gjykimet vlerore dhe normat etike janë shprehje të racionalizuara të dëshirave dhe frikësimeve irracionale - dhe shpesh të pavetëdijshme - dhe se ato prandaj nuk mund të pretendojnë në vlerën objektive. Megjithëse ky shmaskim ishte vetvetiu jashtëzakonisht i vlefshëm, ai u bë prapseprap shumë steril pasi nuk arriti të shkojë përtej kriticizmit të thjeshtë.

Psikanaliza, duke u orvatur që ta themelojë psikologjinë si një shkencë natyrore, bëri gabim që e ndau psikologjinë nga problemet e filozofisë dhe etikës. Ajo e injoroi faktin se personaliteti i njeriut nuk mund të kuptohet përderisa njeriu nuk shikohet në totalitetin e tij, gjë që e përmbanë edhe nevojën e tij për të gjetur përgjigjen në çështjen e kuptimit të ekzistencës së tij dhe për të zbuluar normat në bazë të të cilave duhet të jetojë. "Homo psychologicus" i Freudit është po aq konstrukcion jorealist siç ishte edhe "homo economicus" në ekonominë klasike. Është e pamundur të kuptosh njeriun dhe çrregullimet e tij emocionale dhe mendore pa e kuptuar natyrën e vlerës dhe të konfliktit moral. Përparimi i psikologjisë nuk konsiston në ndarjen e gjoja "natyrores" prej gjoja fushës së "frymores", me përqëndrimin e vëmendjes në të parën, por në kthimin kah tradita e madhe e etikës humaniste, e cila njeriun e

vëzhgonte në suazat e totalitetit të tij fiziko - frymor, duke besuar se qëllimi i njeriut është që *të jetë njeri* dhe se kusht i arritjes së këtij qëllimi është që të jetë *njeriu për vete*.

Këtë libër e kam shkruar me qëllim që ta riafirmoj vlerën e etikës humaniste, që të tregojë se njohja e jonë e natyrës njerëzore nuk shpie drejt relativizmit etik, por përkundrazi, kah besimi se burimet e normave të sjelljes etike mund të gjenden në vetë natyrën njerëzore; se normat morale bazohen në tiparet karakteristike të njeriut dhe se shkelja e tyre rezulton me dezintegrimin mendor dhe ndjenjor. Unë do të orvatem të tregojë se struktura karakteriale e personalitetit të pjekur dhe të integruar, dmth. karakteri produktiv, e përbënë burimin dhe bazën e “virtytit “dhe se “vesi“, në analizën e fundit, është indiferencë ndaj *unit* tonë dhe gjymtim i vetvetes. Jo vetëmohimi dhe egoizmi, por dashuria ndaj vetes, jo mohimi i individit por afirmimi i *unit* të tij të vërtetë njerëzor, janë vlerat më të larta të etikës humaniste. Në qoftë se njeriu dëshiron të ketë mirëbesim në vlerat, ai duhet ta njohë vetveten dhe aftësitë e natyrës së tij për mirësi dhe produktivitet.

Kreu II

ETIKA HUMANISTE: SHKENCA APLIKATIVE E ARTIT TË JETESËS

Njëherë Susia iu lut zotit: *“O zot, sa shumë të dua, por nuk po të frikësohem mjaft. O zot, sa shumë të dua, por nuk po të frikësohem mjaft. Më lejo të të frikësohem si një prej engjujve të tu, të cilët janë të përshkuar me emrin tënd që shkakton respekt nga frika“.*

E zoti e dëgjoi lutjen e tij dhe emri i Tij e përshkoi zemrën e fshehtë të Susias, ashtu siç ndodh me engjujt. Mirëpo, megjithatë Susia u tërhoq zvarrë nën krevat si një qen i vogël dhe frika shtazarake filloi ta tundëte atë derisa nuk ulërijti: “O zot, më lejo të të dua prap si Susia“.

E zoti e dëgjoi edhe këtë radhe. [1)]

1. Etika humaniste përkundër etikës autoritare

Në qoftë se nuk heqim dorë, ashtu siç bënë relativizmi etik, nga kërkimi i normave objektivisht të vlefshme të sjelljes, çfarë kriteresh mund të gjejmë për norma të tilla? Lloji i kritereve varet nga tipi i sistemit etik normat e të cilit i studiojmë. Kriteret e etikës autoritare domosdoshmërisht janë thellësisht të ndryshme prej kritereve të etikës humaniste.

Në etikën autoritare autoriteti njofton çka është e mirë për njeriun dhe i vendos ligjet dhe normat e sjelljes; në etikën humaniste vetë njeriu në të njejtën kohë i vendos normat dhe është subjekt i

normave, ai është burim i tyre formal apo forcë regulluese dhe përmbajtje e tyre.

Përdorimi i terminit “autoritar“ e bënë të nevojshme sqarimin e nocionit të autoritetit. Ka shumë konfuzion rreth këtij koncepti për shkak se në një masë të madhe besohet se ne jemi të ballafaquar me alternativën: ose të kemi autoritetin diktatorial, irracional ose të mos kemi fare autoritet. Mirëpo kjo alternativë është mashtruese. Çështja reale është se *ç'lloj i* autoritetit na duhet. Kur flasim për autoritetin, athua mendojmë për autoritetin racional apo irracional? *Autoriteti racional* e ka burimin e tij në *zotësi.* Personi autoriteti i të cilit respektohet zakonisht funksionon në mënyrë kompetente sipas detyrës që i është besuar prej atyre që ia kanë akorduar atij. Ai nuk duhet t'i frikësoj ata dhe as të prodhojë mahnitjen e tyre me anë të tipareve magjike; për aqë kohë dhe në atë masë sa ndihmon në mënyrë kompetente, në vend se të shfrytëzojë, autoriteti i tij bazohet në themelin racional dhe nuk i nevoitet respekti frikaman irracional. Autoriteti racional jo vetëm që e lejon por edhe e kërkon pandërprerë shqyrtimin e hollësishëm dhe kritikën e atyre që i nënshtrohen atij; ai është gjithnjë i përkohshëm kurse pranimi i tij varet prej veprimit të tij. Nga ana tjetër, burim i *autoritetit irracional* gjithnjë është pushteti mbi njerëzit. Ky pushtet mund të jetë fizik apo frymor, ai mund të jetë realistik apo relativistik, në kuptimin e shqetësimit dhe paaftësisë së personit i cili i nënshtrohet këtij autoriteti. Në njërën anë pushteti dhe nga ana tjetër frika, janë mbështetësit e përhershëm mbi të cilët është ndërtuar autoriteti irracional. Kritika e autoritetit të tillë jo vetëm që nuk kërkohet por edhe është e ndaluar. Autoriteti racional bazohet në barazinë reciproke edhe të autoritetit edhe të subjektit, të cilët dallojnë vetëm sipas shkallës së diturisë apo shkathtësisë në një fushë të caktuar. Autoriteti irracional sipas vetë natyrës së tij bazohet në pabarazinë, e cila e nënkupton dallimin në vlera. Gjatë përdorimit të terminit “etika autoritare“ ne i referohemi autoritetit irracional, për të ndjekur kështu përdorimin e përhapur të terminit “autoritarizëm “si sinonim për sistemet totalitare dhe antidemokratike. Lexuesi do të

kuptojë së shpejti se etika humaniste nuk është e papajtueshme me autoritetin racional.

Etikën autoritare mund ta dallojmë prej etikës humaniste përmes dy kritereve: njërit që është formal dhe tjetrit që është material. Formalisht, etika autoritare e mohon aftësinë e njeriut për të ditur ç'është e mirë apo e keqe; krijuesi i normës gjithnjë është autoriteti që e tejkalon individin. Një sistem i tillë nuk bazohet në arsyen dhe njohjen por në frikën prej autoritetit dhe në ndjenjën e subjektit për dobësinë dhe varësinë e tij. Dhënja e të drejtës së vendosjes autoritetit buron nga fuqia magjike e tij; kurse vendimet e tij nuk mund dhe nuk guxojnë të vehen në dyshim. *Materialisht* apo sipas përmbajtjes, etika autoritare përgjigjet në çështjen për të mirën apo të keqen në radhë të parë në aspektin e interesit të autoritetit dhe jo të interesit të subjektit; ajo është shfrytëzuese, sadoqë subjekti mund të përfitojë prej saj dobi mjaft të mëdha, qoftë psikike apo materiale.

Të dy aspektet e etikës autoritare, ai formal dhe ai material janë evidente që në gjenezën e gjykimit etik të fëmiut si dhe në gjykimin vleror jomendimor të personit të rritur mesatar. Bazat e aftësisë sonë për të dalluar të mirën prej të keqes janë vënë në fëmijëri; së pari në lidhje me funksionet fiziologjike dhe pastaj në lidhje me çështjet shumë më të ndërlikuara të sjelljes. Fëmiu e fiton ndjenjën e dallimit ndërmjet të mirës dhe të keqes para se ta mësojë një dallim të tillë me anë të gjykimit mendor. Gjykimet vlerore të tij formohen si rezultat i reagimit mirëdashës apo jomirëdashës të njerëzve të rëndësishëm të jetës së tij. Duke marrë parasysh varësinë e tij të plotë prej kujdesit dhe dashurisë së personit të rritur, nuk na habit fakti se shprehja miratuese apo jomiratuese e fytyrës së nënës së tij është e mjaftueshme që fëmiu të “mësojë" të dallojë të mirën prej të keqes. Në shkollë dhe shoqëri veprojnë faktorët e ngjashëm. “E mirë“ është ajo për të cilën ndokush është lavdëruar; kurse “e keqe“ është ajo për të cilën ndokush vështrohet vërenjtur apo dënohet nga autoritetet shoqërore apo nga shumica e të afërmëve të vet. Vërtetë, frika nga mosmiratimi dhe nevoja për miratim siç duket është motivacioni më i fuqishëm dhe pothuaj ekskluziv i gjykimit etik. Ky

presion i fuqishëm emocional e pengon fëmiun, kurse më vonë edhe personin e rritur, që ta pyes veten në mënyrë kritike a e nënkupton “e mira“ në një gjykim të mirën për te apo për autoritetin. Alternativat e këtij kuptimi bëhen të qarta në qoftë se i vështrojmë gjykimet vlerore në raport me sendet. Në qoftë se unë them se një veturë është “më e mirë“ se sa tjetra, vetvetiu është e qartë se një veturë e quaj “më të mirë“ për shkak se ajo më shërben më mirë se vetura tjetër; e mira apo e keqja i referohen *dobisë* që ka një gjë *për mua*. Në qoftë se pronari i një qeni konsideron se qeni i tij është “i mirë“, ai u referohet disa kualiteteve të qenit, të cilat janë të dobishme për te, si për shembëll, se ai e plotëson nevojën e pronarit për një qen rojtës, për një qen gjuetije apo qen të llastuar besnik. *Një gjë quhet e mirë në qoftë se është e mirë për personin që e përdorë atë*. Kriteri i njejtë i vlerës mund të përdoret edhe në lidhje me njeriun. Punëdhënësi e konsideron nëpunësin të mirë në qoftë se ai i sjell dobi atij. Mësuesi e quan nxënësin të mirë në qoftë se është i dëgjueshëm, nuk i shkakton telashe dhe i sjell atij nder. Fëmiu po ashtu mund të quhet i mirë nëse është i arsyeshëm dhe i dëgjueshëm. Fëmiu “i mirë“ mund të jetë i frikësuar dhe i pasigurtë, duke kërkuar vetëm t’i kënaqë prindërit e tij, duke iu nënshtruar vullnetit të tyre, kurse fëmiu “i keq“ mund ta ketë vullnetin e tij dhe interesat e vërteta përveç atyre që nuk i kënaqin prindërit.

Është e qartë se aspektet formale dhe materiale të etikës autoritare janë të pandashme. Autoriteti po të mos dëshirojë t’a shfrytëzojë të nënshtruarin, ai nuk do të duhej të sundojë në saje të frikës dhe nënshtrimit emocional; ai do të mund ta inkurajonte gjykimin racional dhe kritikën - duke iu ekspozuar kështu rrezikut që të shpallet i paaftë. Por, nga shkaku se interesat e tij janë të rrezikuara autoriteti e shpall *dëgjueshmërinë virtyt kryesor, kurse jodëgjueshmërinë mëkat kryesor*. Mëkat i pafalshëm në etikën autoritare është rebelimi, rishqyrtimi i të drejtës së autoritetit për të vënë norma dhe i aksiomës së saj se normat e vendosura prej autoritetit janë të interesit më të mirë për të nënshtruarit. Madje edhe kur personi gabon, të pranuarit e ndëshkimit dhe ndjenja e tij e

fajësisë e kthen ate kah “shpirtëmirësia“, sepse ai në këtë mënyrë e shpreh pranimin e epërsisë së autoritetit.

Dhiata e vjetër në shpjegimin e saj të filleve të historisë së njeriut e bënë ilustrimin e etikës autoritare. Mëkati i Adamit dhe Evës nuk shpegohet me anë të vetë aktit; ngrënja nga pema e njohjes së të mirës dhe të keqes nuk ishte vetvetiu mëkat; në të vërtetë, të dy religjionet, ai ebrej dhe ai krishter pajtohen se aftësia e dallimit të të mirës nga e keqja është virtyti themelor. Mëkati ishte padëgjueshmëria, sfidimi i autoritetit të zotit, i cili frikësohej se njeriu, duke “u bërë i ngjashëm me Ne, sepse e din ç’është e mira dhe e keqja“, do të mund “ta shtrinte dorën dhe të merrte po ashtu prej drurit të jetës dhe të jetojë amshueshëm “.

Etika *humaniste*, përkundër etikës autoritare, mund të dallohet në mënyrë të ngjashme me anë të kriterit formal dhe material. *Formalisht*, ajo bazohet në parimin se vetëm njeriu mund ta përcaktojë kriterin e virtytit dhe mëkatit, e jo autoriteti që e transcendon ate. Në aspektin material ajo bazohet në parimin se “e mirë“ është ajo që është e mirë për njeriun, kurse “e keqe“ ajo që e dëmton njeriun; kështu *kriteri i vetëm i vlerës etike është mirëqenia e njeriut*.

Dallimin ndërmjet etikës humaniste dhe autoritare e ilustrojnë kuptimet e ndryshme lidhur me fjalën “virtyt“. Aristoteli e përdorë “virtytin“ në kuptimin e “përsosmërisë“- të përsosmërisë së veprimit me të cilin mundësitë që janë karakteristike për njeriun realizohen. Paracelsusi, për shembëll, e përdor “virtytin“ si sinonim për karakteristikat individuale të çdo gjëje - domethënë, për cilësitë e tyre. Guri apo lulja, secila e ka virtytin e vet, kombinimin e vet të kualiteteve specifike. Në këtë mënyrë edhe virtyti i njeriut është një përmbledhje e caktuar e kualiteteve që e karakterizojnë gjininë njerëzore, ndërsa virtyti i çdo personi është individualiteti i tij unik. Ai është “i virtytshëm“ në qoftë se e realizon “virtytin“. Përkundër kësaj, “virtyti“ në kuptimin modern është një koncept i etikës autoritare. Të jesh i virtytshëm e nënkupton vetëmohimin dhe

dëgjueshmërinë, më shumë shtypjen e individualitetit se sa realizimin e tij të plotë.

Etika humaniste është antropocentrike; natyrisht jo në kuptimin se njeriu është qendër e kozmosit, por në kuptimin se gjykimet vlerësuese të tij, sikurse të gjitha gjykimet e tjera apo madje edhe përceptimet, i kanë rrënjët në veçantitë e ekzistencës së tij dhe se janë kuptimplotë vetëm në raport me te; njeriu është vërtetë “masë e të gjitha gjërave“. Qëndrimi humanist është se asgjë nuk është më e lartë dhe më dinjitoze se ekzistenca njerëzore. Kundër këtij qëndrimi u vërtetua se në vetë natyrën e sjelljes etike kemi të bëjmë me diçka që e *transcendon* njeriun dhe se që këtej sistemi që e pranon vetëm njeriun dhe interesat e tij nuk mund të jetë vërtetë i moralshëm, kurse qëllimi i tij do të jetë thjeshtë individi vetëdashës, i izoluar.

Ky argument, zakonisht i paraqitur me qëllim të përgënjeshtrimit të aftësisë - dhe të drejtës - së njeriut për t’i vendosur dhe vlerësuar normat që janë të vlefshme për jetën e tij, bazohet në një përfundim të gabueshëm, sepse parimi se e mirë është ajo që është e mirë për njeriun nuk e nënkupton faktin se natyra njerëzore është e tillë saqë egotizmi dhe izolimi të jenë të mirë për te. Kjo don të thotë se interesi i njeriut nuk mund të realizohet në qoftë se nuk komunikon me botën e jashtme. Në të vërtetë, ashtu siç theksonin shumë përkrahës të etikës humaniste, një nga karakteristikat e natyrës njerëzore është se njeriu e sheh realizimin dhe lumturinë e tij vetëm në lidhshmërinë dhe solidaritetin me të afërmit e tij. Mirëpo, ta duash të afërmin tënd nuk është një fenomen që e *transcendon* njeriun; kjo është diçka që është karakteristike dhe që *rrezaton* prej tij. Dashuria nuk është fuqi madhore që zbret tek njeriu, por as detyrë që i është imponuar; ajo është vetë fuqia e tij me anë të së cilës ai lidhet me botën duke e bërë vërtetë të tij.

2. *Etika subjektiviste përkundër asaj objektiviste*

Në qoftë se e pranojmë parimin e etikës humaniste, atëherë si duhet t'u përgjigjemi atyre që e mohojnë aftësinë e njeriut për t'i arritur parimet normative që janë *objektivisht* të vlefshme?

Përnjëmend, një shkollë e etikës humaniste e pranon këtë sfidë dhe është e mendimit se gjykimet vlerore nuk e kanë vlerën objektive, prandaj nuk janë gjë tjetër veçse preferime të rastësishme apo mospëlqime të ndonjë individi. Nga ky këndëvështrim, për shembëll, pohimi se "liria është më e mirë se robëria" nuk përshkruan gjë tjetër veçse dallimin sipas shijes, por nuk ka farë vlere objektive. Vlera në këtë kuptim definohet si "çfarëdo e mire e dëshirueshme", kurse dëshira është test i vlerës dhe jo vlera test i dëshirës. Ky subjektivizëm radikal përnga vetë natyra e tij është i papajtueshëm me idenë se normat etike duhet të jenë univerzale dhe të zbatueshme tek të gjithë njerëzit. Sikur ky subjektivizëm të jetë lloji i vetëm i etikës humaniste atëherë, përnjëmend, ne do të duhej të zgjidhnim ndërmjet etikës autoritare dhe heqjes dorë nga të gjitha kërkesat për normat përgjithësisht të vlefshme.

Hedonizmi etik është koncesioni i parë që i është bërë parimit të objektivitetit: duke supozuar se kënaqësia është e mirë për njeriun kurse dhembja e keqe, ai e shtron parimin sipas të cilit dëshirat vlerësohen: vetëm ato dëshira janë të vlefshme kënaqja e të cilave e shkakton kënaqësinë, kurse të tjerat nuk janë. Mirëpo, pavarësisht nga pohimi i Herbert Spenserit se kënaqësia ka funksion objektiv në procesin e evolucionit biologjik, kënaqësia nuk mund të jetë kriter i vlerës. Për shkak se ka njerëz që kënaqen me nënshtrimin dhe jo me lirinë, që gjejnë kënaqësi në urrejtje dhe jo në dashuri, në shfrytëzim dhe jo në punë produktive. Ky fenomen i kënaqësisë, që vjen nga ajo që është objektivisht e dëmshme është tipik për karakterin neurotik dhe është studiuar gjërësisht në psikanalizë. Ne do t'i kthehemi prap kësaj çështje kur të shqyrtojmë strukturën e karakterit dhe në kapitullin që merret me çështjen e lumturisë dhe kënaqësisë.

Hap i rëndësishëm drejt një kriteri më objektiv të vlerës ishte modifikimi i parimit hedonist të cilin e ka futur Epikuri, i cili është orvatur që ta zgjidhë vështirësinë duke e bërë dallimin ndërmjet rendit “më të lartë“ dhe “më të ulët“ të kënaqësisë. Në këtë mënyrë vështirësia e mbrendshme e hedonizmit pranohej, mirëpo orvatja për zgjidhje ka mbetur abstrakte dhe dogmatike. Megjithatë hedonizmi ka pasë një meritë të madhe: duke e vendosur si kriter të vetëm të vlerës përjetimin e kënaqësisë dhe lumturisë së njeriut, ai u mbylli derën të gjitha orvatjeve që autoriteti ta përcaktojë “ate që është më e mira për njeriun“, duke mos i dhënë njeriut asnjë shans që ta shqyrtojë çka ndjenë për ate që pohohet se është më së miri për te. Prandaj nuk është çudi që etikën hedoniste në Greqi dhe Romë, sikurse edhe në kulturën moderne europiane dhe amerikane, e përfaqësonin mendimtarët progresiv, të cilit ishin njëmend dhe flaktë të interesuar për lumturinë e njeriut.

Por, përkundër meritave të tij hedonizmi nuk ka mundur të krijojë bazën për gjykimet objektivisht të vlefshme etike. A duhet pra të heqim dorë nga objektiviteti nëse e zgjedhim humanizmin? Apo, a është e mundshme t’i krijojmë normat e sjelljes dhe të gjykimeve vlerore të cilat vlejnë për të gjithë njerëzit, dhe ato megjithatë t’i ketë nxjerrur vetë njeriu e jo ndonjë autoritet që e transcendon atë? Unë vërtetë besoj se kjo gjë është e mundshme dhe tash do të përpiqem ta provoj këtë mundësi.

Të mos harrojmë në fillim se “objektivisht i vlefshëm“ nuk është e njejtë me “absoluten“. Për shembull, pohimi i gjasave apo i aproksimacionit, apo cilado hipotezë mund të jetë e vlefshme, por njëkohësisht edhe “relative“ në kuptimin se bazohet në provat e pakëta dhe se më vonë mund t’i nënshtrohet përpunimit në qoftë se faktet apo ecuritë e justifikojnë këtë gjë. I tërë kuptimi i relatives përkundër absolutes rrënjëzohet në mendimin teologjik, sipas të cilit sfera hyjnore si “absolute“ është e ndarë prej sferës së papërsosur njerëzore. Përveç këtij konteksti teologjik, koncepti i absolutit është i pakuptimtë dhe ai ka po ashtu një vend të vogël në etikë siç e ka në mendimin shkencor përgjithësisht.

Por edhe në qoftë se pajtohemi rreth kësaj, prapseprap mbetet të përgjigjemi në vërejtjen kryesore për mundësinë e gjykimeve objektivisht të vlefshme në etikë: domethënë në vërejtjen se “faktet“ duhet të dallohen qartë prej “vlerave“. Që prej Kantit, shumica e mbronin pikëpamjen se gjykimet objektivisht të vlefshme mund të nxirren vetëm për faktet por jo edhe për vlerat dhe se përjashtimi i gjykimeve të vlerës është një nga provat shkencore.

Mirëpo, në artet e ndryshme ne jemi të mësuar zakonisht të vendosim norma objektivisht të vlefshme, të cilat janë deduktuar nga parimet shkencore që janë vendosur përmes vrojtimit të fakteve dhe/apo përmes procedurave matematikore - deduktive. Shkencat e pastërta apo “teorike“ merren me zbulimin e fakteve dhe parimeve, sadoqë edhe në shkencat fizikale dhe biologjike hyn elementi normativ, i cili nuk e prish objektivitetin e tyre. Shkencat aplikative kryesisht merren me normat praktike në përputhje me të cilat duhet vepruar - ku ajo “duhet“ përcaktohet nga njohja shkencore e fakteve dhe parimeve. Artet janë aktivitete që kërkojnë njohje specifike dhe shkathtësi. Ndërsa disa prej tyre kërkojnë vetëm njohje të arsyes së shëndoshë, të tjerat, siç janë inxhinjeria apo mjekësia, kërkojnë sasi të madhe të njohjes teorike. Në qoftë se për shembull dëshiroj ta ndërtoj hekurudhën, unë duhet ta ndërtoj ate në pajtim me disa parime të fizikës. *Në të gjitha artet sistemi i normave objektivisht të vlefshme e konstituon teorinë praktike (shkencën aplikative) e cila bazohet në shkencën teorike.* Në qoftë se ekzistojnë rrugë të ndryshme të arritjes së rezultateve të shkëlqyeshme në cilindo art, normat kursesi nuk janë arbitrare; shkelja e tyre ndëshkohet me rezultat të dobët apo madje me mossuksesin e plotë të përmbushjes së qëllimit të dëshiruar.

Por nuk janë vetëm mjekësia, inxhinjeria dhe pikturimi arte; *edhe vetë jeta është art*[2)] - në të vërtetë, ajo është arti më i rëndësishëm dhe njëkohësisht më i vështirë dhe më kompleks që duhet ta ushtrojë njeriu. Objekti i saj nuk është ky apo ai veprim i specializuar, por shfaqja e jetës, procesi i përparimit drejt asaj që ndokush është potencialisht. Në artin e jetesës njeriu është në të

njejtën kohë edhe artist edhe objekt i artit të tij; ai është skulptor dhe mermerë; mjek dhe pacient.

Etika humaniste, e cila konsideron se “e mira“ është sinonim me të mirën për njeriun, kurse “e keqja“ me të keqen për njeriun, supozon se për të ditur çka është e mirë për njeriun ne duhet ta njohim natyrën e njeriut. *Etika humaniste është shkenca aplikative e “artit të jetesës“ e cila bazohet në “shkencën“ teorike “për njeriun“.* Këtu, sikurse edhe në artet tjera, përsosmëria e arritjes së dikujt (“virtous“) është proporcionale me njohjen e dikujt për shkencën mbi njeriun dhe me shkathtësinë dhe praktikën e tij. Por ndokush mund t’i deduktojë normat prej teorive vetëm duke supozuar se zgjedhet një aktivitet i caktuar dhe dëshirohet një qëllim i caktuar. Premisë e shkencës së mjekësisë është se është e dëshirueshme ta kurojmë sëmundjen dhe ta zgjasim jetën; po të mos ishte kështu, të gjitha regullat e shkencës mjekësore do të ishin të parëndësishme. Çdo shkencë aplikative bazohet në aksiomën që del nga akti i zgjedhjes: në të vërtetë, se qëllimi i aktivitetit është i dëshirueshëm. Mirëpo, ekziston një dallim ndërmjet aksiomës që e përbënë themelin e etikës dhe asaj që e përbënë themelin e arteve të tjera. Ne mund ta imgjinojmë një kulturë hipotetike në të cilën njerëzit nuk i dojnë pikturat apo urat, por jo edhe atë në të cilën njerëzit nuk dëshirojnë të jetojnë. Instinkti për jetë është karakteristik për çdo organizëm dhe njeriu nuk mund të mos dëshirojë të jetojë, pavarësisht nga ajo se çka mund të mendojë ai për këtë.[3)] Zgjedhja ndërmjet jetës dhe vdekjes më shumë është dukje se sa reale; zgjedhja reale e njeriut është ajo ndërmjet jetës së mirë dhe jetës së keqe.

Këtu është interesante të pyesim përse koha e jonë e ka humbur kuptimin e *jetës si art.* Siç duket njeriu modern beson se leximi dhe shkrimi janë arte që ai duhet t’i mësojë, se të bëhesh arkitekt, inxhinjer apo punëtorë i kualifikuar e arsyeton përpjekjen e konsiderueshme, kurse *të jetosh* është diçka aqë e thjeshtë saqë nuk kërkohet kurfarë përpjekje e posaçme që të mësojë si të bëhet kjo gjë. Pikërisht për shkak se secili “jeton“ në ndonjë mënyrë,

mendohet se jeta është çështje ku secili cilësohet si ekspert. Por kjo nuk ndodh për shkak të faktit se njeriu e ka zotëruar artin e jetesës deri në atë shkallë saqë e ka humbur ndjenjën për rëndësinë e saj. Mungesa mbizotëruese e gëzimit dhe lumturisë së vërtetë në procesin jetësorë është e qartë se e përjashton shpjegimin e tillë. Shoqëria moderne, përkundër faktit se e thekson lumturinë, individualitetin dhe interesin vetiak, e mëson njeriun të ndjejë se qëllimi i jetës nuk është lumturia (apo, nëse e përdorim termin religjioz, shpëtimi i tij), por përmbushja e detyrës së tij për të punuar, apo suksesi i tij. Paraja, prestigji dhe fuqia janë bërë shtytësit dhe qëllimet e tij. Ai vepron duke qenë nën iluzionin se veprimet e tij i sjellin dobi interesit vetiak të tij, ndonëse realisht ai i shërben gjithçkaje tjetër përveç interesave të vërteta të tija. Për te gjithçka është e rëndësishme përveç jetës së tij dhe artit të jetesës. Ai është për gjithçka, por nuk është për vete.

Në qoftë se etika e përbënë grupin e normave për arritjen e përsosurisë në realizimin e artit të jetesës, atëherë parimet më të përgjithshme të saja duhet të burojnë prej natyrës së jetës në përgjithësi dhe ekzistencës njerëzore në veçanti. Thënë në mënyrë më të përgjithshme, natyra e jetës konsiston në ruajtjen dhe afirmimin e ekzistencës sonë. Karakteristikë e të gjithë organizmave është tendenca e ruajtjes së ekzistencës së tyre: në bazë të këtij fakti psikologët e kanë provuar “instinktin“ e vetëmbajtjes. Detyra e parë e organizmit është të mbetet gjallë.

“Të mbetesh gjallë“ është një koncept dinamik dhe jo statik. *Ekzistenca dhe zhvillimi i forcave specifike të organizmit është një e njejta gjë.* Për të gjithë organizmat është karakteristike tendenca e realizimit të mundësive specifike të tyre. Prandaj, *qëllimin e jetës së njeriut* duhet ta kuptojmë *si zhvillim të forcave të tij në përputhje me ligjet e natyrës së tij*.

Por, njeriu nuk ekziston “në përgjithësi“. Megjithëse e ka të përbashkët thelbin e tipareve njerëzore me anëtarët e tjerë të gjinisë së tij, ai prapseprap gjithmonë është individ, qenie unike, e ndryshme prej çdonjërës. Ai dallon përnga përzierja e tij e veçantë e

karakterit, temperamentit, talentit dhe dispozitave, pikërisht siç dallon përnga shenjat e gishtave. Ai mund t'i konfirmoj mundësitë e veta njerëzore vetëm duke e realizuar individualitetin e tij. Detyra e të mbeturit gjallë është e njejtë me detyrën e të qenët dikushi, me detyrën për t'u zhvilluar si individualitet që potencialisht jemi.

Të përfundojmë: *e mirë në etikën humaniste është konfirmimi i jetës, zhvillimi i forcave të njeriut. Virtyti është përgjegjësia për ekzistencën tonë. E keqja e përbënë gjymtimin e forcave të njeriut; vesi është papërgjegjësia ndaj vetes.*

Këto janë parimet e para të etikës objektive humaniste. Ne nuk mundemi këtu t'i ndriçojmë ato sa duhet dhe prandaj parimeve të etikës humaniste do t'u kthehemi në kapitullin e IV. Mirëpo këtu duhet ta parashtrojmë pyetjen se a është e mundshme “shkenca për njeriun“- si bazë teorike e shkencës aplikative për etikën.

3. ***Shkenca për njeriun*** [4)]

Koncepti i shkencës për njeriun mbështetet në premisen se objekti i tij i studimit, njeriu, ekziston dhe se ekziston natyra njerëzore e cila është karakteristike për gjininë njerëzore. Në lidhje me këtë çështje historia e mendimit na tregon për ironitë speciale dhe kundërthënjet e saja.

Mendimtarët autoritarë me komoditet supozonin se ekziston natyra njerëzore, për të cilën besonin se është e fiksuar dhe e pandryshueshme. Ky supozim shërbente për të dëshmuar se sistemi i tyre etik dhe institucionet shoqërore janë të domosdoshme dhe të pandryshueshme dhe se gjoja janë të ndërtuara sipas natyrës njerëzore. Por, ajo që ata e konsideronin natyrë njerëzore ishte vetëm një pasqyrim i normave – dhe interesave të tyre - dhe jo rezultat i hulumtimit objektiv. Prandaj ishte plotësisht e kuptueshme kur mendimtarët progresiv i mirëpritën zbulimet antropologjike dhe psikologjike, të cilat siç duket, përkundrazi vërtetonin se natyra

njerëzore është pafundësisht e adaptueshme. Ndaj adaptueshmëria nënkuptonte se normat dhe institucionet - më shumë shkak i presupozuar i natyrës njerëzore se sa pasojë e saj - mund të jenë po ashtu të adaptueshme. Por duke iu kundërvënë supozimit të gabuar se format e caktuara historike shoqërore janë shprehje të një natyre të fiksuar dhe të përhershme njerëzore, aderuesit e teorisë së natyrës pafundësisht të adaptueshme njerëzore arritën deri te pozicioni që është njëllojtë i pabazuar. Para së gjithash për shkak se koncepti i natyrës pafundësisht të adaptueshme shumë lehtë shpie deri te konkludimet të cilat janë po aq të pakënaqëshme sa edhe koncepti për natyrën njerëzore të fiksuar dhe të pandryshueshme. Sikur njeriu të ishte pafundësisht i adaptueshëm, atëherë, vërtetë normat dhe institucionet e papërshtatshme për mirëqenien njerëzore do të kishin rastin ta brumosin njeriun përgjithmonë në modelet e tyre, duke mos e lejuar mundësinë që forcat e mbrendshme të natyrës njerëzore të mobilizohen dhe ta synojnë ndryshimin e këtyre modeleve. Njeriu do të ishte vetëm kukull e rregullimeve shoqërore dhe jo - siç dëshmonte në histori - se është faktor vetitë e lindura të të cilit e kundërshtojnë në mënyrë energjike trysninë e fuqishme të modeleve të papërshtatshme sociale dhe kulturore. Në të vërtetë, sikur njeriu të mos ishte asgjë tjetër veçse pasqyrim i modeleve kulturore, asnjë rend shoqëror nuk do të mund të kritikohej apo të gjykohej nga këndëvështrimi i mirëqenies, sepse nuk do të ekzistonte koncepti për ‘‘njeriun‘‘.

Në atë masë sa janë të rëndësishme reperkusionet politike dhe morale të teorisë së adaptueshmërisë po aq janë të rëndësishme edhe ngërthimet teorike. Sikur të supozonim se natyra njerëzore nuk ekziston (përveç asaj që definohet në kuptimin e nevojave themelore fiziologjike), psikologjia e vetme e mundshme do të ishte një biheviorizëm radikal, i cili kënaqet me *përshkrimin* e një numri të pafund të formave të sjelljes, apo një psikologji e tillë e cila *e matë* aspektin kuantitativ të sjelljes njerëzore. Psikologjia dhe antropologjia nuk do të ishin gjë tjetër veçse përshkrim i mënyrave të ndryshme në të cilat institucionet shoqërore dhe modelet

kulturore e formojnë njeriun dhe mbasiqë manifestimet e veçanta të njeriut nuk do të ishin gjë tjetër veçse vulosje që kanë lënë mbi te format shoqërore, atëherë do të mund të ekzistonte vetëm një shkencë për njeriun - sociologjia komparative. Por në qoftë se psikologjia dhe antropologjia duhet të sjellin qëndrime të vlefshme për ligjet që sundojnë në sjelljen njerëzore, ato duhet të fillojnë me supozimin se *diçka*, të themi X, *reagon në ndikimet e ambijentit në mënyra të caktuara të cilat rrjedhin nga vetitë e saja*. Natyra njerëzore nuk është e pandryshueshme dhe prandaj kultura nuk mund të shpjegohet si rezultat i instinkteve të pandryshueshme njerëzore; dhe as që është kultura një faktor i pandryshueshëm ndaj të cilës natyra njerëzore adaptohet në mënyrë pasive dhe të plotë. Është e vërtetë se njeriu mund të adaptohet madje edhe në kushtet e pakënaqshme, por në këtë proces të adaptimit ai i zhvillon reagimet e caktuara emocionale dhe mendore të cilat burojnë nga vetitë specifike të natyrës së tij.

Njeriu mund t’i adaptohet skllavërisë, por ai reagon në te duke i ulur kualitete e veta intelektuale dhe morale; ai mund të adaptohet në kulturën që është e përshkruar me mosbesim reciprok dhe armiqësi, por ai reagon në këtë adaptim duke u bërë i dobët dhe steril. Njeriu mund ta adaptoj veten në rrethanat shoqërore të cilat e kërkojnë ndrydhjen e përpjekjeve seksuale, por pasi ta arrijë adaptimin ai i zhvillon, siç tregoi edhe Freudi, simptomet neurotike. Njeriu mund t’i adaptohet pothuaj çdo modeli kulturor, mirëpo në qoftë se ato i kundërvihen natyrës së tij, në të njejtën masë ai do t’i zhvillojë çrregullimet mendore dhe emocionale, të cilat më në fund do ta detyrojnë që t’i ndryshojë këto kushte, duke qenë se ai nuk mund ta ndryshojë natyrën e tij.

Njeriu nuk është një fletë e zbrazët letre në të cilin kultura mund ta shkruaj tekstin e saj; ai është një qenie e ngarkuar me energji dhe e strukturuar në mënyrë të veçantë, e cila ndërsa adaptohet reagon në mënyrë specifike dhe të verifikuar ndaj kushteve të jashtme. Sikur njeriu të adaptohej në kushtet e jashtme në mënyrë autoplastike, duke e ndryshuar natyrën e tij sikurse kafshët, dhe

sikur të ishte i gatshëm të jetonte vetëm nën një grup të kushteve ndaj të cilave e ka zhvilluar adaptimin specifik, ai do të kishte arritur në rrugën qorre të specializimit, që është fati i çdo lloji të kafshëve, e cila kështu e ka bërë të pamundur historinë e saj. Nga ana tjetër, në qoftë se njeriu do të mund t'u adaptohej të gjitha kushteve, pa i luftuar ato të cilat e kundërshtojnë natyrën e tij, ai po ashtu nuk do ta kishte historinë e tij. Evolucioni njerëzor është i rrënjëzuar në adaptueshmërinë e njeriut dhe në tiparet e caktuara të pashkatërrueshme të natyrës së tij, të cilat e shtërngojnë atë të mos pushojë së kërkuari kushte të cilat u përgjigjen më mirë nevojave të vërteta të tija.

Objekt i shkencës për njeriun është natyra njerëzore. Por kjo shkencë nuk fillon me imazhin e plotë dhe adekuat mbi atë se ç'është natyra njerëzore, meqenëse definicioni i kënaqshëm i objektit të saj është qëllimi i saj dhe jo supozimi i saj. Metoda e saj është që të vëzhgojë reagimet e njeriut ndaj kushteve të ndryshme individuale dhe shoqërore dhe nga vëzhgimi i këtyre reagimeve të nxjerr konkludime për natyrën njerëzore. Historia dhe antropologjia i studiojnë rreagimet e njeriut ndaj kushteve kulturore dhe sociale të cilat dallojnë nga tonat; psikologjia sociale i studion reagimet e tij ndaj mjediseve të ndryshme sociale brënda kulturës sonë. Psikologjia fëminore i studion reagimet e fëmiut në zhvillim në situatat e ndryshme; psikopatologjia orvatet të arrijë deri te konkluzionet rreth natyrës së njeriut duke i studiuar shfytyrimet e saja në kushtet patogjene. Natyra njerëzore nuk mund të vëzhgohet kurrë si e tillë, por vetëm në bazë të manifestimeve specifike të saja në situatat specifike. Ajo është një konstruksion teorik i cili mund të nxirret nga studimi empirik i sjelljes njerëzore. Në këtë kuptim shkenca për njeriun duke e konstruktuar "modelin e natyrës njerëzore" nuk dallon prej shkencave të tjera të cilat operojnë me konceptet e qenieve që bazohen në konkluzionet e fakteve të vrojtuara apo që kontrollohen përmes atyre fakteve, por vetë ato drejtëpërsëdrejti nuk janë të vrojtueshme.

Përkundër bollëkut të fakteve që i ofrojnë antropologjia dhe psikologjia, ne e kemi vetëm një imazh provues për natyrën njerëzore. Për ta pasur një gjykim empirik dhe objektiv për ate që e përbënë "natyrën njerëzore", ne mund të mësojmë akoma shumë prej Shylockut në qoftë se i kuptojmë fjalët e tij për Ebrejët dhe Krishterët në kuptimin më të gjërë si përfaqësues të gjithë njerëzimit.

"*Se jam hebre! Po a s'ka hebreu sy? A s'ka hebreu duar, organë; dhe trup me zemër, me ndjenja, me gëzime e me pikëllime? A nuk ushqehet me të njëllojtën gjellë, nuk plagoset me të njëllojtën armë, nuk u nënshtrohet po atyre sëmundjeve, nuk shërohet me po ato mjekime, nuk ngrohet e ftohet prej së njejtës verë e prej të njejtit dimër si dhe i krishteri? Po të na therrni, a nuk na del gjak? Po të na giciloni, a nuk na bëni të gajasemi? Po të na helmoni, a nuk vdesim? Dhe po të na shani e të poshtëroni, a nuk bën të kërkojmë shpagë? Ndë jemi një lloj si ju në të tërat, duam t'ju ngjasim juve edhe në këtë."* * *

4. *Tradita e etikës humaniste*

Në traditën e etikës humaniste mbizotëron pikëpamja se njohja e njeriut është bazë e verifikimit të normave dhe vlerave. Prandaj traktatet për etikën të Aristotelit, Spinozës dhe Djuit - të mendimtarëve pikëpamjet e të cilëve do t'i skicojmë në këtë kapitull - janë njëkohësisht edhe traktate të psikologjisë. Unë nuk kam ndërmend ta shqyrtoj historinë e etikës humaniste, por vetëm ta bëj një ilustrim të parimit të saj, ashtu siç e shprehën disa nga përfaqësuesit e saj më të mëdhej.

Sipas *Aristotelit* etika ndërtohet në bazë të shkencës për njeriun. Psikologjia e hulumton natyrën e njeriut dhe prandaj etika është psikologji aplikative. Ngjashëm me studiuesin e politikës, studiuesi

i etikës “duhet t’i njohë në njëfarë mënyre faktet mbi shpirtin, ashtu siç duhet njeriu i cili dëshiron t’i shërojë sytë apo tërë trupin t’i njohë faktet mbi sytë dhe trupin…madje edhe doktorët më të arsimuar harxhojnë shumë mund për të fituar dituri mbi trupin.“[5] Nga natyra e njeriut Aristoteli e dedukonte normën sipas të cilës “virtyti“ (përsosmëria) është “aktivitet“, me çka nënkuptonte përdorimin e atyre funksioneve dhe aftësive njerëzore që janë karakteristike për njeriun. Lumturia, e cila është qëllimi i jetës së njeriut është rezultat i “aktivitetit“ dhe “përdorimit“; ajo nuk është një zotërim i qetë dhe gjendje e frymës. Për ta shpjeguar koncepcionin e tij të aktivitetit Aristoteli shërbehet me lojrat olimpike si analogji. “Ashtu siç në lojrat olimpike nuk kurorëzohen më të bukurit dhe më të fuqishmit, por ata që konkurojnë (sepse në mesin e tyre gjenden fituesit), po ashtu edhe ata që veprojnë fitojnë, dhe me të drejtë fitojnë, gjërat fisnike dhe të mira në jetë.“[6)] Njeriu i lirë, racional dhe aktiv (kontemplativ) është person i mirë dhe në këtë mënyrë i lumtur. Këtu pra i kemi gjykimet vlerore objektive të cilat janë të drejtuara - kah njeriu - apo janë humaniste, dhe të cilat në të njejtën kohë burojnë nga të kuptuarit e natyrës dhe funksionit njerëzor.

Spinoza, ngjashëm me Aristotelin, e hulumton funksionin e veçantë të njeriut. Ai fillon me shqyrtimin e funksionit dhe qëllimit të veçantë të *diçkaje në natyrë* dhe përgjigjet se “çdo send, përsa është për vete, përpiqet të këmbëngul në qenien e saj“[7)]. Njeriu, funksioni dhe qëllimi i tij nuk janë asgjë tjetër veçse ajo që është çdo send tjetër: të ruhet dhe të ngulmoj në ekzistencën e tij. Spinoza arrinë deri te koncepi i virtytit i cili është vetëm një zbatim i normës së përgjithshme në ekzistencën e njeriut. “Të veprosh absolutisht në pajtim me virtytin nuk është, tek ne, asgjë tjetër veçse të veprosh nën drejtimin e arsyes, të jetosh dhe ta ruash qenien tënde (këto tri gjëra e kanë një kuptim), madje në bazë të hulumtimit të dobisë sonë.“[8)]

Ta ruash qenien tënde sipas Spinozës don të thotë *të bëhesh ajo që potencialisht je*. Kjo gjë vlen për të gjitha gjërat. “Kali… “, thot

Spinoza, “do të ishte po aq i shkatërruar sikur të ndryshonte në njeri sa edhe sikur të ndryshonte në insekt“; kurse ne do të mund të shtonim se, sipas Spinozës, njeriu do të ishte i shkatërruar në të njejtën mënyrë edhe sikur të bëhej engjull, edhe sikur të bëhej kali. Virtyti është zhvillimi i mundësive specifike të çdo organizmi; për njeriun kjo është gjendje në të cilën ai është më së shumti human. Me *të mirën*, Spinoza rrjedhimisht nënkuptonte çdo gjë “për të cilën në mënyrë të sigurtë e dimë se është një mjet me të cilin ne i afrohemi gjithnjë më shumë *modelit të natyrës njerrëzore të cilën Ai e shtroi para nesh*“ (kursivi është i imi - E. F.). Me *të keqen* ai nënkuptonte “çdo gjë për të cilën në mënyrë të sigurtë e dimë se na pengon për të arritur atë model“[9)]. Kështu virtyti është identik me realizimin e natyrës së njeriut; pra rrjedhimisht shkenca për njeriun është shkencë teorike në të cilën bazohet etika.

Ndërsa arsyeja i tregon njeriut çka duhet të bëjë në mënyrë që të jetë vërtetë i vetes dhe kështu e mëson atë ç’është e mira, rruga e arritjes së virtytit kalon nëpër përdorimin aktiv të forcave të njeriut. Kështu *fuqia* është e njejtë me virtytin, *pafuqia* e njejtë me vesin. Lumturia nuk është qëllim në vete, por ajo që e përcjell përjetimin e shtimit të fuqisë, kurse pafuqia është e përcjellë me depresion; fuqia dhe pafuqia u referohet të gjitha forcave që janë karakteristike për njeriun. Gjykimet vlerore mund të zbatohen vetëm në njeriun dhe interesat e tij. Mirëpo, gjykimet e tilla vlerore nuk janë thjesht pohime për pëlqimet apo mospëlqimet e disa individëve, sepse vetitë njerëzore janë karakteristike për gjininë dhe kështu të përbashkëta për gjithë njerëzit. Karakteri objektiv i etikës së Spinozës mbështetet në karakterin objektiv të modelit të natyrës njerëzore, i cili, sadoqë lejon shumë variacione individuale, në thelb është i njejtë për të gjithë njerëzit. Spinoza i kundërvihet radikalisht etikës autoritare. Sipas tij njeriu është qëllim - për - vete dhe nuk është mjet i autoritetit që e transcendon atë. Vlera mund të përcaktohet vetëm në raport me interesat e vërteta të tij, e ato janë liria dhe përdorimi produktiv i forcave të tij.[10)]

Përfaqësuesi më i rëndësishëm i etikës shkencore është Xhon Djui, pikëpamjet e të cilit i kundërvihen edhe etikës autoritare edhe asaj relativiste. Përsa i përket të parës, ai pohonte se tipari i përbashkët i thirrjes në zbulim, në drejtuesit urdhërues hyjnor, në urdhëresat e shtetit, në traditë etj. "konsiston në faktin se ekziston njëfarë zëri shumë autoritativ që e përjashton nevojën për hulumtim".[11)] Sa i përket të dytës, ai konsideronte se fakti i kënaqjes me diçka nuk është vetvetiu "një gjykim për vlerën e asaj me çka kënaqemi"[12)]. Kënaqja është një fakt themelor, por ai duhet "të verifikohet me dëshmi të qarta"[13)]. Ngjashëm me Spinozën ai e përfaqësonte idenë se deri te gjykimet e vlefshme objektive vlerore mund të arrijmë me anë të forcës së arsyes njerëzore; sipas tij, po ashtu qëllimi i jetës njerëzore është rrita dhe zhvillimi i njeriut në kuptimin e natyrës dhe konstitucionit të tij. Mirëpo kundërshtimi i Djuit ndaj çdo qëllimi të fiksuar e shpiente ate kah braktisja e pozicionit të rëndësishëm në të cilin kishte arritur Spinoza: e atij për "modelin e natyrës njerëzore" si një koncept shkencor. Theksi kryesor i pikëpamjes së Djuit qëndron në raportin ndërmjet mjeteve dhe qëllimeve (apo pasojave), si diçka që e përbënë bazën empirike për vlerën e normave. Vlerësimi, sipas tij, fillon "vetëm atëherë kur ekziston diçka e rëndësishme, kur ekziston ndonjë telashe që duhet mënjanuar, ndonjë nevojë, mungesë apo privim që duhet kompensuar, ndonjë konflikt i tendencave që duhet të zgjidhen me ndryshimin e kushteve ekzistuese. Ky fakt, përkundrazi, dëshmon se është i pranishëm edhe faktori intelektual - faktori i hulumtimit - sa herë që ekziston vlerësimi, sepse "qëllimi - në - dukje formohet dhe projektohet si diçka që po të mbështetemi në te do ta plotësonte nevojën apo mungesën ekzistuese dhe do ta zgjidhte konfliktin ekzistues."[14)]

Qëllimi, sipas Djuit, "është thjesht një varg i veprimeve të vëzhguara nga një fazë e largët; kurse mjeti është thjeshtë vargu i vëzhguar në një fazë më të hershme. Dallimi ndërmjet mjeteve dhe qëllimeve lind me vështrimin e *rrjedhës së vijës* së propozuar të akcionit të vargut të lidhur në kohë. Qëllimi është veprimi i fundit

për të cilin mendojmë; kurse mjetet janë veprime që duhet të kryhen para kësaj kohe…Mjetet dhe qëllimet janë dy emra për realitetin e njejtë. Këto termine nuk shënojnë ndarjen në realitet por dallimin në gjykim“.[15)]

Theksimi i Djuit i raportit ndërmjet mjeteve dhe qëllimeve është padyshim një pikë e rëndësishme në zhvillimin e teorisë së etikës racionale, veçanërisht për shkak se ajo na paralajmron për teoritë të cilat duke e bërë ndarjen e qëllimeve nga mjetet janë bërë të padobishme. Por, pikëpamja e tij se “*ne nuk dimë* çfarë vërtetë kërkojmë përderisa rrjedha e *akcionit* nuk përpunohet mentalisht“, siç duket nuk është e vërtetë.[16)] Qëllimet mund të verifikohen me anë të analizës empirike të fenomenit total - të njeriut - madje edhe kur nuk i njohim akoma mjetet me të cilat do t’i arrinim. Ekzistojnë qëllime për të cilat mund të sajojmë gjykime të vlefshme, megjithëse në një moment, si të them, u mungojnë duart dhe këmbët. Shkenca për njeriun mund të na jap imazhin e “modelit të natyrës njerëzore“ prej të cilit qëllimet mund të deduktohen para se të gjenden mjetet për realizimin e tyre.[17)]

5. *Etika dhe psikanaliza*

Më duket që nga e lartëpërmendura është e qartë se zhvillimi i etikës humaniste-objektive si shkencë aplikative varet prej zhvillimit të psikologjisë si shkencë teorike. Përparimi prej etikës së Aristotelit deri te ajo e Spinozës në shkallë të madhe buron prej superioritetit të psikologjisë dinamike të Spinozës ndaj psikologjisë statike të Aristotelit. Spinoza e ka zbuluar motivacionin e pavetëdijshëm, ligjet e asociacioneve, qëndrueshmërinë e përvojës së fëmijërisë gjatë jetës. Koncepti i tij i dëshirës është një koncept dinamik dhe është superior ndaj “shprehisë“ së Aristotelit. Por psikologjia e Spinozës, ngjashëm me gjithë mendimin psikologjik deri në shekullin e nëntëmbëdhjetë, ka synuar të mbetet abstrakte

dhe nuk e ka futur metodën e provimit të teorive të saja me anë të hulumtimit empirik dhe të zbulimit të fakteve të reja për njeriun.

Hulumtimi empirik është koncepti kyç i etikës dhe psikologjisë së Djuit. Ai e pranon motivacionin e pavetëdijshëm dhe koncepti i tij i "shprehisë" dallon prej konceptimit deskriptiv të shprehisë në biheviorizmin tradicional. Pohimi i tij[18)] se psikologjia moderne klinike "e tregon kuptimin për realitetin me ngulmimin e saj në rëndësinë e thellë të forcave të pavetëdijshme për përcaktimin jo vetëm të sjelljes së jashtme por edhe të dëshirës, gjykimit, besimit, idealizimit" tregon për rëndësinë që ai u ngarkon faktorëve të pavetëdijshëm, megjithëse ai nuk i ka shfrytëzuar të gjitha mundësitë e kësaj metode të re në teorinë e tij etike.

Janë bërë shumë pakë përpjekje si në aspektin filozofik ashtu edhe në ate psikologjik në mënyrë që zbulimet psikanalitike të zbatohen në zhvillimin e teorisë etike.[19)] Ky fakt është edhe më i çuditshëm meqenëse teoria psikanalitike ka dhënë kontribute të cilat janë të rëndësishme posaçërisht për teorinë etike.

Ndoshta kontributi më i rëndësishëm konsiston në faktin se teoria psikanalitike është sistemi i parë modern psikologjik objekt i hulumtimit i së cilës nuk janë aspektet e izoluara të njeriut, por personaliteti i plotë i tij. Në vend të metodës së psikologjisë konvencionale, e cila duhej të kufizohej në studimin e fenomeneve të tilla të cilat mund të izoloheshin në mënyrë të mjaftueshme për t'u vrojtuar eksperimentalisht, Freudi e zbuloi një metodë të re e cila i bëri të mundur që ta studioj personalitetin e plotë dhe ta kuptojë çka e shtyn njeriun që të veprojë ashtu siç vepron. Kjo metodë, analiza e asociacioneve të lira, ëndrrave, gabimeve dhe transferit, ka bërë të mundur që deri atëherë faktet "private", të hapëta vetëm për vetënjohje dhe introspekcion, të bëhen "publike" dhe të tregueshme në komunikimin ndërmjet subjektit dhe analitikut. Kështu metoda psikanalitike ka arritur t'u hyj fenomeneve të cilat nuk kanë mundur ndryshe të vrojtohen. Ajo ka zbuluar njëkohësisht shumë përvoja emocionale të cilat nuk kanë mundur të njihen madje as përmes

introspekcionit, për shkak se kanë qenë të ndrydhura, të ndara prej vetëdijes.[20)]

Në fillim të studimeve të tij Freudi ishte kryesisht i interesuar për simptomet neurotike. Por, sa më shumë përparonte psikanaliza, bëhej gjithnjë e më e qartë se simptomi neurotik mund të kuptohet vetëm duke e kuptuar strukturën e karakterit në të cilën është fiksuar. Karakteri neurotik, më parë se simptomi, u bë objekt kryesor i teorisë psikanalitike dhe terapisë. Gjatë përpjekjes së tij për ta studiuar karakterin neurotik Freudi i shtroi bazat e një shkence të re për karakterin (karakterologjinë), e cila në këta shekujt e fundit nuk përfillej nga psikologjia dhe kështu u ishte lënë romansierëve dhe dramaturgëve.

Karakterologjia psikanalitike, megjithëse akoma në foshnjëri, është e domosdoshme për zhvillimin e teorisë etike. Të gjitha virtytet dhe veset me të cilat merret etika tradicionale duhet të mbeten të dykuptimshme për shkak se ato shpesh herë me të njejtën fjalë i nënkuptojnë pikëpamjet e ndryshme dhe pjesërisht të kundërthënshme njerëzore; ato e humbin dykuptimësinë e tyre vetëm nëse kuptohen në lidhshmëri me strukturën karakteriale të personalitetit, të cilit virtytet dhe veset i përshkruhen. Në qoftë se virtyti është i izoluar prej kontekstit të karakterit mund të jetë i pavlerë (për shembull, përulja e cila është shkaktuar nga frika apo e cila e kompenson arrogancën e ndrydhur); por edhe vesi do të duket në një dritë tjetër në qoftë se kuptohet në kontekst të tërë karakterit (për shembëll, arroganca si shprehje e pasigurisë dhe vetë - nënçmimit). Ky shqyrtim është jashtëzakonisht i rëndësishëm për etikën; të merremi me virtytet dhe veset e izoluara si tipare të mëvehtësishme është e pamjaftueshme dhe çorientuese. Përmbajtja e etikës është *karakteri* dhe vetëm në lidhje me strukturën e karakterit si një tërësi mund të shqiptohen pohimet e vlefshme për tiparet dhe sjelljet e veçanta. *Karakteri i virtytshëm apo me vese, më shumë se virtytet apo veset e veçanta, janë përmbajtja e vërtetë e hulumtimit etik.*

Për etikën nuk është më pakë i rëndësishëm koncepti psikanalitik i motivacionit të pavetëdijshëm. Edhe pse ky koncept në formën e tij të përgjithshme daton që para Leibnizit dhe Spinozës, Freudi ishte i pari që i studioi orvatjet e pavetëdijshme në mënyrë empirike dhe shumë të detajizuar, për t'i vënë kështu bazat e teorisë së motivacioneve njerëzore. Evolucionin e mendimit etik e karakterizon fakti se gjykimet e vlerës, të cilat kanë të bëjnë me sjelljen njerëzore, janë shqiptuar më shumë në lidhje me motivet që e përbëjnë bazën e veprimit se sa me vet veprimin. Prandaj të kuptuarit e motivacionit të pavetëdijshëm i hap dimensionet e reja të gjurmimit etik. Jo vetëm "ajo që është më e ulëta", siç e vëren Freudi, "por edhe ajo që është më e larta në ego mund të jetë e pavetëdijshme"[21)] dhe mund të jetë motivacioni më i fuqishëm për akcion, kurse hulumtimi etik nuk ka mundësi ta injorojë.

Përkundër mundësive të mëdha që ofron psikanaliza për studimin shkencor të vlerave, Freudi dhe shkolla e tij nuk i kanë përdorur në mënyrën më produktive metodat e saja për t'i hulumtuar problemet etike; në të vërtetë ata e kanë krijuar një konfuzion të madh për çështjet etike. Konfuzioni buron nga pozicioni relativist i Freudit, i cili supozon se psikologjia mund të na ndihmojë që ta kuptojmë *motivacionin* e gjykimeve vlerore, por ajo nuk mund të na ndihmojë që të krijojmë *vlefshmërinë* e vetë gjykimeve të vlerës.

Relativizmi i Freudit dëftohet në mënyrë më të qartë në teorinë e tij të Super - egos (ndërgjegjes). Sipas kësaj teorie përmbajtja e ndërgjegjes mund të jetë çkadoqoftë, vetëm nëse është pjesë e sistemit të urdhëresave dhe ndalesave të trupëzuara në super - egon e babait dhe të traditës shoqërore. Në këtë pikëpamje *ndërgjegjja nuk është gjë tjetër veçse autoriteti i brendësuar.* Analiza e Freudit e super - egos është vetëm analizë e "ndërgjegjes autoritare".[22)]

Një ilustrim i mirë për këtë pikëpamje relativiste është artikulli i T. Schroederit që titullohet "Pikëpamja e një psikologu të pamoralshëm".[23)] Autori arrinë në përfundim se "çdo vlerësim moral është prodhim i patologjisë emocionale - i impulseve të konflikteve intenzive - që rrjedh nga përjetimi i mëhershëm

emocional “dhe se psikiatri i pamoralshëm “do t’i zëvëndësojë kriteret morale, vlerat dhe gjykimet me klasifikimin psikiatrik dhe psiko - evolutiv të impulseve morale dhe metodave intelektuale“. Autori pastaj vazhdon ta ngatëroj çështjen duke pohuar se “psikologët e pamoralshëm evolutiv nuk i posedojnë *rregullat absolute dhe të amshueshme* për saktësinë apo pasaktësinë e diçkaje“, duke krijuar kështu përshtypjen se shkenca i përgatit pohimet “absolute dhe të amshueshme“.

Pikëpamja e tij se morali është në thelb një formacion reagues kundër të keqes që është karakteristike për njeriun, fare pakë dallon prej teorisë së super - egos të Freudit. Ai e përfaqësonte pikëpamjen se përpjekjet seksuale të fëmiut janë të drejtuara kah prindërit e gjinisë së kundërt; se si pasojë e kësaj fëmiu e urren rivalin prindor të gjinisë së njejtë dhe se armiqësia, frika dhe fajësia lindin domosdo prej kësaj situate të hershme (kompleksi i Edipit). Kjo teori është versioni shekullar i të kuptuarit “të mëkatit origjinal“. Duke qenë se këto impulse incestuoze dhe vrasëse janë pjesë integrale të natyrës njerëzore, Freudi gjykonte se njeriu është dashur t’i zhvilloj normat etike në mënyrë që jetën shoqërore ta bënte të mundshme. Njeriu, në mënyrë primitive në sistemin e tabuve, kurse më vonë në sistemet më pakë primitive të etikës, i futi normat e sjelljes shoqërore me qëllim që ta mbronte individin dhe grupin prej rrezikut të këtyre impulseve.

Mirëpo, pozicioni i Freudit kursesi nuk është në mënyrë të qëndrueshme relativist. Ai e tregon një besim të pasionuar në të vërtetën si qëllim të cilin njeriu duhet ta synojë dhe ai besonte në aftësinë e njeriut që ta synojë këtë qëllim, meqenëse prej natyrës është i pajisur me arsye. Kjo pikëpamje antirelativiste është e shprehur qartë në shqyrtimet e tij për “filozofinë e jetës“[24)]. Ai i kundërvihet teorisë se e vërteta është “vetëm prodhim i nevojave dhe dëshirave tona, ashtu siç formohen ato në kushtet e jashtme të ndryshueshme“ ; sipas opinionit të tij teoria “anarkike“ e tillë “shkatërrohet në momentin kur vije në kontakt me jetën praktike“. Besimi i tij në forcën e arsyes dhe në aftësinë e tij për ta bashkuar

njerëzimin dhe për ta çliruar njeriun prej prangave të paragjykimeve e ka patosin i cili është karakteristik për filozofinë e ilumunizmit. Ky besim në të vërtetën e përbënë bazën e të kuptuarit psikanalitik të tij të shërimit. Psikanaliza është përpjekja për t'u zbuluar e vërteta për dikend. Në këtë aspekt Freudi e vazhdon traditën e atij mendimi i cili që nga Budda dhe Sokrati beson në të vërtetën si forcë që njeriun e bënë të ndershëm dhe të lirë, apo - sipas terminologjisë së Freudit - "të shëndoshë". Qëllimi i shërimit analitik është që të zëvendësohet irracionalja (idi) me arsyen (ego). Nga ky këndëvështrim situata analitike mund të definohet si situatë në të cilën dy njerëz - analitisti dhe pacienti - ia përkushtojnë veten kërkimit të të vërtetës. Qëllimi i shërimit është që ta rikthejnë shëndetin, kurse mjetet e shërimit janë e vërteta dhe arsyeja. Të pëlqyerit e situatës e cila bazohet në ndershmërinë radikale, madje brënda kulturës në të cilën sinqeriteti i tillë është i rrallë ndoshta është shprehja më e lartë e gjenialitetit të Freudit.

Në karakterologjinë e tij Freudi e paraqet po ashtu pikëpamjen jorelativiste, megjithëse vetëm përmes nënkuptimit. Ai supozonte se zhvillimi i libidos shtrihet nga faza orale përmes asaj anale deri te ajo gjenitale dhe se te personi i shëndoshë orientimi gjenital bëhet mbizotërues. Sadoqë Freudi nuk iu referua vlerave etike në mënyrë të qartë, ekziston një lidhje e nënkuptuar: orientimet paragjenitale të cilat janë karakteristike për pikëpamjet e varura, makute dhe koprrace, në aspektin etik janë inferiore ndaj atyre gjenitale, gjegjësisht ndaj karakterit të pjekur, produktiv. Kështu karakterologjia e Freudit nënkuptonte se virtyti është qëllimi natyror i zhvillimit të njeriut. Këtë zhvillim mund ta pengojnë kushtet specifike dhe të shumtën e herave ato të jashtme, duke rezultuar kështu me formimin e karakterit neurotik. Mirëpo, rrita normale do ta prodhojë karakterin e pjekur, të pavarur dhe produktiv, të aftë për dashuri dhe punë; prandaj, në analizën përfundimtare, për Freudin shëndeti dhe virtyti janë e njejta gjë.

Por kjo lidhje ndërmjet karakterit dhe etikës nuk është e qartë. Ajo është dashur të mbetet konfuze, pjesërisht për shkak të

kundërthënjes ndërmjet relativizmit të Freudit dhe pranimit të nënkuptuar të vlerave humaniste etike dhe pjesërisht për shkak se Freudi, i interesuar kryesisht për karakterin neurotik, i ka kushtuar pakë vëmendje analizës dhe përshkrimit të karakterit gjenital dhe të pjekur.

Kapitulli vijues, pas shqyrtimit të “situatës njerëzore“ dhe rëndësisë së saj për zhvillimin e karakterit, shpie kah një analizë e detajizuar e asaj që është ekuivalente për karakterin gjenital - “orientimi produtiv “.

FUSNOTAT

1. *Në kohë dhe amshim* (*In Time and Eternity*), libër leximi ebreit, e redaktoi Nahum N. Glatzer, New York, Shocken Books 1946.
2. Ky përdorim i terminit “art“ megjithatë është në kundërshtim me terminologjinë e Aristotelit, e cila e bënë dallimin ndërmjet “të bësh“ dhe “të veprosh“.
3. Vetëvrasja si një fenomen patologjik nuk e kundërshton këtë parim të përgjithshëm.
4. Me terminin “shkenca për njeriun“ unë i referohem një koncepti i cili është më i gjërë se koncepti konvencional antropologjik. Linton e përdori shkencën për njeriun në një kuptim të ngjashëm gjithëpërfshirës. Shih “*Shkenca për njeriun në krizën botërore*“ (*The Science of Man in the World Crisis*, ed. by Ralph Linton, Columbia University Press, New York, 1945).

** Shih U. Shekspiri “Tregtari i Venedikut” , fq. 63, bot. Rilindja, Prishtinë, 1981.

1. *Etika e Nikomahut* (*Ethika Nicomachea*, London, New York: Oxford University Press, 1925), 1102a, 17-24.
2. Po aty, 1099a, 3-5.
3. Benedictus de Spinoza, *Etika* (*Ethics*, London: Oxford University Press, 1927), III, Prop. 6.
4. po aty, IV Prop. 24.
5. po aty, IV, Pref.
6. Marksi e shprehu një pikëpamje të ngjashme me atë të Spinozës: “Nëse dëshirojmë të dijmë çka është e dobishme për qenin“, thot ai, “duhet ta studiojmë natyrën e qenit. Vetë kjo natyrë nuk lejon të deduktohet nga parimi i dobisë. Në qoftë se këtë parim e zbatojmë në njeriun, gjegjësisht në qoftë se dëshirojmë me parimin utilitar t’i gjykojmë të gjitha veprimet njerëzore, lëvizjet, raportet etj., atëherë së pari duhet të merremi me natyrën njerëzore në përgjithësi, dhe vetëm pastaj me natyrën njerëzore ashtu siç modifikohet në çdo epokë historike. Benthami e ka

shkruar një punim të shkurtër për këtë. Me naivitetin më të thatë, ai e kupton duqanxhiun, posaçërisht atë anglez, si njeri normal". -Karl Marks, *Kapitali*, (*Capital*, New York: The Modern Library, Random House, Inc), I, 688, fusnotë. -Pikëpamja e Spenserit për etikën, përkundër dallimeve të rëndësishme filozofike, e përmbanë po ashtu idenë se "e mira" dhe "e keqja" burojnë nga ndërtimi i posaçëm i njeriut dhe se shkenca për sjelljen bazohet në njohjen tonë për njeriun. Në letrën që i shkroi J. S. Millit, Spenseri thot: "Pikëpamja që e përfaqësoj është se moraliteti, apo më saktë e ashtuquajtura shkenca për sjellje të drejtë ka si objekt të saj të përcaktojë *si* dhe *pse* disa moduse të sjelljes janë të dëmshme, kurse disa moduse të tjera të dobishme. Këto rezultate të mira dhe të këqia nuk mund të jenë të rastësishme, por ato janë pasoja të domosdoshme të ndërtimit të sendeve". -E citoi Spenseri në "*Parimet e etikës*" (*The Principles* of Ethics, Vol. I, New York: D. Appleton Co., 1902, fq. 57).

7. John Dewey dhe James H. Tufts, *Etika* (*Ethiks,* New York: Henry Holt and Company, rev. ed., 1932) fq. 364.
8. John Dewey, *Çështjet e njeriut* (*Problems of Man*, New York: Philosophical Library, 1946), fq. 254.
9. Po aty, fq. 260.
10. John Dewey, *Teorija e vlerësimit* (*Theory of Valuation*, in International Encyclopedia of Unified Science, Chicago: The University of Chicago Press, 1939), XI, Nr. 4, fq. 34.
11. John Dewey, *Natyra njerëzore dhe sjellja* (*Human Natyre and Cunduct*, New York: The Modern Library, Random House, 1930), fq. 34.
12. Po aty, fq. 36.
13. Utopitë janë vizione të qëllimeve para realizimit të mjeteve, por megjithatë nuk janë të pakuptimta; përkundrazi, disa i kanë kontribuar shumë progresit të mendimit, dhe të mos flasim ç'kanë nënkuptuar ato për mbrojtjen e fesë në ardhmërinë e njeriut.
14. John Dewey, *Natyra njerëzore dhe sjellja*, fq. 86.

15.Një kontribut të shkurtër por të rëndësishëm për çështjen e vlerës në pikëpamjen psikanalitike e paraqet artikulli i Patrick Mullahyt "*Vlerat, metoda shkencore dhe psikanaliza"* (*Values, Scientific Method and Psychoanalysis,* Psychiatry, May, 1943). Gjatë revizionit të dorëshkrimit të këtij libri është botuar libri i J. C. Flugelit "*Njeriu, etika dhe shoqëria*" (*Man, Morals and Society*, International Universities Press, New York, 1945), që është përpjekja e parë sistematike dhe serioze e një psikanalitiku për t'i zbatuar zbulimet psikanalitike në teorinë etike. Një paraqitje shumë e vlefshme e çështjeve si dhe një kritikë e thellë - megjithëse e tejkalon shumë kritikën - e pikëpamjes psikanalitike për etikën mund të gjendet në librin e Mortimer J. Adlerit "*Çfarë ka bërë njeriu prej njeriut"* (*What Man Has Made of Man,* New York: Longmans, Green - Co., 1937).

16.Shih Djui, *Çështjet e njeriut (Problems of Man*), fq. 250-272 dhe Philip B. Rice, *Objektiviteti i gjykimit të vlerës dhe tipet e gjykimit të vlerës*, (*Objectivity of Value Judgment and Types of Value Judgment*, "Jurnal of Philosophy", XV, 1934), fq. 5-14, 533-543.

17.S. Freud, *Ego dhe idi (The Ego and Id*, London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1935), fq. 133.

18.Një shqyrtim më i detajizuar për ndërgjegjen gjendet në kapitullin e IV.

19."*Pasqyra psikanalitike*" (*The Psychoanalytic* Review, XXXI, nr. 3, korrik 1944), fq. 329-335.

24.S. Freud "*Leksionet e reja hyrëse mbi psikanalizën*" (*New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, New York: W. W. Norton and Company, 1937), fq. 240-241.

Kreu III

NATYRA NJERËZORE DHE KARAKTERI

Meqë jam njeri
këtë e ndaj me njerëz të tjerë.
Meqë shoh e dëgjoj dhe
meqë ha e pi
është një gjë që bëjnë të gjitha kafshët ngjashëm.
Por fakti se unë jam unë, është vetëm e imja
dhe kjo më takon mua
dhe askujt tjetër;
asnjë njeriu tjetër,
as engjullit e as zotit-
veçse në atë masë
sa jam një me të.

- ***Master Eckhart,***
Fragmente

1. *Situata njerëzore*

Një individ e përfaqëson racën njerëzore. Ai është një shembëll specifik i gjinisë njerëzore. Ai është “ai“ dhe ai është “të gjithë“ ; ai është individ që i ka tiparet e tij dhe në këtë kuptim është unik, por njëkohësisht ai është përfaqësues i të gjitha karakteristikave të racës njerëzore. Personaliteti i veçantë i tij përcaktohet nga tiparet e

ekzistencës njerëzore të cilat janë të përbashkëta për të gjithë njerëzit. Prandaj shqyrtimi i situatës njerëzore duhet t'i paraprijë shqyrtimit të personalitetit njerëzor.

A. DOBËSIA BIOLOGJIKE E NJERIUT

Elementi i parë që e dallon ekzistencën njerëzore prej asaj shtazore është negativ: mungesa relative te njeriu e rregullimit instinktiv në procesin e përshtatjes ndaj botës që e rrethon. Mënyra e përshtatjes së kafshës ndaj botës së saj mbetet kudo e njejtë; në qoftë se pajisja e saj instinktive tashmë nuk është në gjendje ta përballoj në mënyrë të suksesshme ambientin e ndryshueshëm gjinia do të zhduket. Kafsha mund t'u përshtatet kushteve të ndryshueshme duke e ndryshuar vetën - në mënyrë autoplasike; mirëpo jo duke e ndryshuar ambientin - në mënyrë aloplastike. Kështu ajo jeton në mënyrë harmonike, jo në kuptimin e mosekzistimit të luftës por në kuptimin që pajisja e saj trashëguese e bënë atë pjesë të caktuar dhe të pandryshueshme të botës së saj; ajo ose përshtatet ose zhduket.

Sa më e paplotë dhe e përcaktuar të jetë pajisja instinktive e kafshëve, aqë më i zhvilluar është truri dhe kështu edhe aftësia e të mësuarit. Shfaqja e njeriut mund të definohet si ngjarje e asaj pike të procesit të evolucionit në të cilën përshtatja instinktive e ka arritur minimumin e saj. Mirëpo ai shfaqet me tipare të reja të cilat atë e dallojnë nga kafsha, siç janë: vetëdija e tij për vetën si qenie e mëvehtësishme, aftësia e tij për ta kujtuar të kaluarën, për ta përfytyruar të ardhshmën dhe për t'i shënuar objektet dhe veprimet me simbole; arsyeja e tij për ta konceptuar dhe kuptuar botën; si dhe imagjinata e tij me të cilën arrin larg përtej kufijëve të shqisave të tij. Njeriu është më e paafta prej të gjitha kafshëve, mirëpo pikërisht kjo dobësi biologjike është baza e focës së tij, shkaku parësorë i zhvillimit të kualiteteve të tij specifike njerëzore.

B. DIKOTOMITË EKZISTENCIALE DHE HISTORIKE TË NJERIUT

Vetëvetëdija, arsyeja dhe imagjinata e kanë prishur “harmoninë“ që e karakterizon ekzistencën shtazore. Shfaqja e tyre e bëri njeriun anomali, çudirë kozmike. Ai është pjesë e natyrës, është i varur prej ligjeve të saja fizike dhe është i paaftë për t’i ndryshuar ato, por megjithatë ai e transcendon një pjesë të natyrës. Ai është i ndarë dhe njëkohësisht pjesë e saj; ai është i pashtëpi, megjithëse i lidhur për shtëpinë të cilën e ndanë me të gjitha qeniet e tjera. I hudhur në këtë botë në një vend dhe kohë aksidentale, ai është prapseprap aksidentalisht i detyruar ta braktis atë. Meqë është i vetëdijshëm për vetveten, ai e kupton paaftësinë e tij dhe kufijët e ekzistencës së tij. Ai e përfytyron fundin e tij: vdekjen. Madje kurrë nuk është i çliruar nga kundërthënjet e ekzistencës së tij: ai nuk mund të shpëtojë nga mendja e tij, madje edhe në qoftë se e dëhiron këtë gjë; ai nuk mund të çlirohet nga trupi i tij, së paku derisa është gjallë - kurse trupi i tij e shtynë ate të dëshirojë të jetë gjallë.

Mendja, ky bekim i njeriut është po ashtu edhe mallkimi i tij; ajo e detyron ate ta përballoj përherë detyrën e zgjidhjes së dikotomisë së pazgjidhshme. Në këtë kuptim ekzistenca njerëzore ndryshon nga ekzistenca e të gjithë organizmave të tjerë; ajo është në një gjendje të çekuilibrimit të përhershëm dhe të pashmangshëm. Njeriu jetën e tij nuk mund “ta jetojë“ duke e përsëritur shembullin e gjinisë së tij; prkundrazi *ai vet duhet* të jetojë. Njeriu është e vetmja kafshë që mund të *bezdiset*, që mund të jetë *e pakënaqur*, që mund të ndjehet i përzënë prej parajsës. Njeriu është e vetmja kafshë për të cilën ekzistenca e tij është një çështje që ai duhet ta zgjidhë dhe prej të cilës nuk mund të ikë. Ai nuk mund të kthehet në gjendjen paranjerëzore të harmonisë me natyrën; ai duhet të vazhdoj ta zhvilloj arsyen përderisa të mos bëhet zot edhe i vetvetës.

Shfaqja e arsyes e krijoi te njeriu dikotominë e cila e detyron ate të përpiqet përherë të gjejë zgjidhje të reja. Dinamika e historisë së njeriut buron vërtetë nga ekzistenca e arsyes, e cila e shtynë ate të

zhvillohet dhe kështu ta krijojë botën e tij ku ndjehet si në shtëpinë e vet bashkë me vetvetën dhe të afërmit e tij. Çdo shkallë që ai arrinë e lë atë të pakënaqur dhe të hutuar dhe pikërisht ky hutim e nxit ate të kërkojë zgjidhje të reja. Nuk ekziston “shtytja“ e lindur e njeriut “për progres“; por vet kontradikta e ekzistencës së tij e shtynë ate ta ndjek rrugën që e ka deklaruar. Duke e humbur parajsën, unitetin me natyrën, ai u bë endacak i përjetshëm (Odiseu, Edipi, Abrahami, Fausti). Ai është i detyruar të eci para dhe me përpjekje të përhershme të panjohurën ta bëjë të njohur, duke i mbushur me përgjigje vendet e zbrazëta të njohjes së tij. Ai duhet t’i jep vetes llogari për vetvetën dhe për kuptimin e ekzistencës së tij. Ai është i detyruar ta mposhtë këtë plasaritje të mbrendshme, i torturuar nga lakmija për “absolutin“, për një lloj tjetër të harmonisë, e cila do të mund ta heqte mallkimin që e ndanë nga natyra, nga të afërmit e tij dhe nga vetvetja.

Kjo plasaritje e natyrës njerëzore shpie kah dikotomitë të cilat unë i quaj ekzistenciale[1)] për shkak se ato rrënjëzohen pikërisht në ekzistencën njerëzore; ato janë kundërthënje të cilat njeriu nuk mund t’i anuloj, por ndaj të cilave mund të reagojë në mënyra të ndryshme, në përputhje me karakterin dhe kulturën e tij.

Dikotomia më themelore ekzistenciale është ajo ndërmjet jetës dhe vdekjes. Fakti që duhet të vdes është i pandryshueshëm për njeriun. Njeriu është i vetëdijshëm për këtë fakt dhe pikërisht kjo vetëdije ndikon thellësisht në jetën e tij. Mirëpo vdekja mbetet kundërshti e vërtetë e jetës, ajo është e huaj dhe e papajtueshme me përvojën jetësore. Njohja e gjithmbarshme për vdekjen nuk e ndryshon faktin se vdekja nuk është pjesë e kuptimshme e jetës dhe se nuk na mbetet gjë tjetër veçse ta pranojmë faktin e vdekjes; kështuqë, përsa i përket jetës sonë kjo do të thotë disfatë. “Tërë ate që e ka njeriu do ta jep për jetën e tij“ dhe “njeriu i urtë“, siç thot Spinoza, “nuk mendon për vdekjen por për jetën“. Njeriu është orvatur ta mohojë këtë dikotomi me anë të ideologjive; për shembëll, koncepti krishter i pavdeksisë, i cili duke e postuluar

shpirtin e pavdekshëm, e mohon faktin tragjik se jeta e njeriut përfundon me vdekje.

Fakti se njeriu është i vdekshëm rezulton edhe me një dikotomi tjetër: ndonëse çdo qenie njerëzore është bartëse e të gjitha mundësive njerëzore, periudha e shkurtër e jetës së saj nuk e lejon realizimin e tyre të plotë, qoftë edhe në rrethanat më të favorshme. Vetëm nëse periudha e jetës së individit do të ishte identike me periudhën e jetës së njerëzimit, do të mund të participonte në zhvillimin njerëzor i cili ndodh në procesin historik. Jeta e njeriut, duke filluar dhe përfunduar në një pikë aksidentale të procesit evolutiv të gjinisë njerëzore, përleshet tragjikisht me kërkesën e individit për t'i realizuar mundësitë e tij. Për këtë kundërthënje ndërmjet asaj që do *të mund* të realizonte dhe asaj që vërtetë realizon njeriu ka, të paktën, një përfytyrim të turbullt. Ideologjitë synojnë këtu po ashtu të pajtojnë apo të mohojnë kundërthënjën, duke pohuar ose se plotënia e jetës ndodh pas vdekjes, ose se vet periudha historike e dikujt është arritja e fundit dhe më e suksesshme e njerëzimit. Dhe prap të tjerët e përfaqsojnë pikpamjen se kuptimi i jetës nuk konsiston në shpalosjen e saj më të plotë, por në të shërbyerit shoqërisë dhe në detyrën shoqërore; se zhvillimi, liria dhe lumturia e individit janë të nënshtruara apo madje të parëndësishme në krahasim me mirëqenien e shtetit, të bashkësisë apo të gjithçkaje tjetër që do të mund ta simbolizonte fuqinë e amshueshme, e cila e transcendon individin.

Njeriu është vetëm dhe njëkohësisht në raport. Ai është vetëm meqenëse është qenie unike, jo identike me cilëndo qenie tjetër, dhe meqenëse është e vetëdijshme për unin e tij si një qenie e mëvehtësishme. Ai duhet të jetë vetëm atëherë kur duhet të gjykoj apo të merr vendime vetëm me anë të forcës së arsyes së tij. Dhe prap, ai nuk mund të duroj të jetë vetëm, të jetë i pa raport ndaj të afërmëve të tij. Lumturia e tij varet nga solidariteti që e ndjejnë ndaj tyre, ndaj gjeneratave të kaluara dhe të ardhshme.

Rrënjësisht të ndryshme prej dikotomive ekzistenciale janë shumë kundërthënje historike të jetës individuale dhe sociale, të

cilat nuk janë pjesë të domosdoshme të ekzistencës njerëzore, por të cilat njeriu i krijon dhe i zgjidhë ose gjatë kohës kur kanë ndodhur ose në një periudhë të mëvonshme të historisë njerëzore. Kundërthënjet bashkëkohore ndërmjet bollëkut të mjeteve teknike për kënaqjen e nevojave materiale dhe të paaftësisë së përdorimit të tyre ekskluzivisht për paqë dhe mirqenie të njerëzëve - mund të zgjedhin; kjo nuk është një kundërthënje e domosdoshme por ajo është krijuar për shkak të mungesës së guximit dhe urtësisë së njeriut. Institucioni i skllavërisë në Greqinë e lashtë mund të shërbejë si shembëll i kundërthënjes relativisht të pazgjidhshme, zgjidhja e të cilës ka mundur të arrihet vetëm në një periudhë të mëvonshme të historisë, pra atëherë ku është krijuar baza materiale e barazisë ndërmjet njerëzve.

Dallimi ndërmjet dikotomive ekzistenciale dhe historike është shumë i rëndësishëm për shkak se ngatërrimi i tyre ka pasoja të paparashikueshme. Ata që kanë qenë të interesuar t'i përkrahin kundërthënjet historike, kanë qenë të etshëm të dëshmojnë se ato janë dikotomi ekzistenciale dhe prandaj të pandryshueshme. Ata janë orvatur ta bindin njeriun se “ajo që nuk mund të jetë nuk do të jetë“ dhe se ai duhet të heqë dorë nga vetja në mënyrë që të mund ta pranojë fatin e tij tragjik. Por kjo përpjekje për t'i ngatërruar këto dy tipe të kundërthënjeve nuk e ka penguar njeriun të provojë t'i zgjidhë ato. Një ndër tiparet e posaçme të frymës njerëzore është pikërisht ajo se kur konfrontohet me kundërthënje nuk mund të mbetet pasive. Ajo është gjithnjë në lëvizje me qëllim që ta zgjidhë kundërthënjën. Gjithë progresi njerëzor buron nga ky fakt. Në qoftë se njeriu duhet të pengohet nga reagimi me aksion në vetëdijën e tij mbi kundërthënjet, atëherë edhe vetë ekzistenca e këtyre kundërthënjeve duhet të mohohet. T'i pajtojmë dhe kështu t'i mohojmë kundërthënjet është funksioni i racionalizimeve në jetën individuale dhe i ideologjive (i racionalizimeve të strukturuara shoqërore) në jetën shoqërore. Por, sikur fryma njerëzore të mund të kënaqej vetëm me përgjigjet racionale, vetëm me të vërtetën, këto ideologji do të mbeteshin jo efektive. Mirëpo po ashtu një ndër

tiparet e frymës njerëzore është që t'i pranojë si të vërteta mendimet që i ndajnë shumica e anëtarëve të kulturës së tij apo që i përfaqëson ndonjë pushtet i fuqishëm. Në qoftë se pajtimi i ideologjive përkrahet nga mendimi i përgjithshëm apo autoriteti, atëherë fryma njerëzore qetësohet sado që vetë njeriu nuk qetësohet plotësisht.

Njeriu mund të reagoj ndaj kontraditave historike duke i asgjësuar ato përmes akcionit të tij; mirëpo ai nuk mund t'i asgjësoj dikotomitë ekzistenciale, ndonëse mund të reagojë në mënyra të ndryshme ndaj tyre. Ai mund ta qetësoj frymën e tij përmes ideologjive ngushëlluese dhe pajtuese. Ai mund të orvatet të ikë nga shqetësimi i tij i mbrendshëm me anë të kënaqjes së parreshtur apo aktivitetit afarist. Ai mund të orvatet ta anuloj lirinë e tij dhe ta shndërroj vetën në instrument të forcave që janë jashtë tij, duke e zhytur unin e tij në to. Por ai megjithatë mbetet i pakënaqur, i ankthshëm dhe i shqetësuar. Ekziston vetëm një zgjidhje e çështjes së tij: të ballafaqohet me të vërtetën, ta pranoj vetminë e tij themelore dhe vetminë në kozmos i cili është indiferent ndaj fatit të tij, të kuptojë se nuk ka forcë që ate e transcendon dhe e cila do ta zgjidhte në vend të tij çështjen e tij. Njeriu duhet ta pranojë përgjegjësinë për vetën e tij si dhe faktin se vetëm duke i përdorur forcat e veta mund t'i japë kuptim jetës së tij. Por kuptimi nuk e nënkupton sigurinë; në të vërtetë, ndjekja e sigurisë e bllokon kërkimin e kuptimit. Pasiguria është pikërisht kushti i cili e shtynë njeriun që t'i zhvillojë forcat e veta. Në qoftë se ballafaqohet me të vërtetën pa u lemeritur, ai do të kuptojë *se jeta nuk ka kuptim tjetër përveç kuptimit që i jep njeriu jetës së tij duke i zhvilluar forcat e veta, duke jetuar në mënyrë produktive*; dhe se vetëm vigjilenca, aktiviteti dhe përpjekja mund të na ruajnë nga mossuksesi i një detyre të vetme të rëndësishme - i zhvillimit të plotë të forcave tona brenda kufizimeve të vëna me ligjet e ekzistencës sonë. Njeriu kurrë nuk do të pushoj të jetë i hutuar, i çuditur dhe të parashtroj pyetje të reja. Vetëm nëse e kupton situatën njerëzore, dikotomitë që janë karakteristike për ekzistencën e tij dhe fuqinë e tij për t'i zhvilluar forcat e veta, do të jetë i aftë të jetë i suksesshëm në detyrën e tij: të

jetë vetvetja, të jetë për vete dhe ta arrijë lumturinë përmes realizimit të plotë të atyre tipareve që janë posaçërisht të tija - arsyeja, dashuria dhe puna produktive.

Pas shqyrtimit të dikotomive ekzistenciale që janë karakteristike për ekzistencën e njeriut, mund t'i kthehemi pohimit, të cilin e shtruam në fillim të këtij kapitulli, se shqyrtimi i situatës njerëzore duhet t'i paraprijë shqyrtimit të personalitetit të njeriut. Domethënja më precize e këtij pohimi bëhet e qartë atëherë kur themi se psikologjia duhet të bazohet në konceptin antropologjiko - filozofik të ekzistencës njerëzore.

Veçoria më e dukshme e sjelljes njerëzore është intensiteti shumë i madh i pasioneve dhe shtytjeve që i ekspozon njeriu. Freudi e kuptoi këtë fakt më shumë se çdokush tjetër dhe synoi ta spjegojë ate me terminet e pikëpamjes mekaniciste - natyraliste të kohës së tij. Ai supozonte se edhe pasionet, që nuk janë shprehje e qartë e instinktit të vetëmbajtjes dhe instinktit seksual (apo siç do ta formulojë ai më vonë të erosit dhe instiktit të vdekjes), janë megjithatë vetëm manifestime më indirekte dhe më komplekse të këtyre shtytjeve instiktive - biologjike. Mirëpo sado madhështore të jenë supozimet e tij, ato nuk janë bindëse lidhur me pohimin e faktit se një pjesë e madhe e përpjekjeve të pasionuara të njeriut nuk mund të spjegohen me anë të fuqisë së instinkteve të tij. Madje edhe kur uria, etja dhe përpjekjet seksuale të njeriut janë plotësisht të kënaqura "ai" nuk është i kënaqur. Për dallim prej kafshës, problemet e tij më të domosdoshme nuk janë të zgjidhura pas kësaj, ato vetëm sa fillojnë. Sepse ai e synon pushtetin, dashurinë, apo shkatërrimin, ai e rrezikon jetën e tij për idealet religjioze, politike dhe humaniste, ndërsa këto përpjekje e përbëjnë dhe e karakterizojnë veçanësinë e jetës njerëzore. Vërtetë, "njeriu nuk jeton vetëm nga buka".

Për dallim nga shpjegimi mekanicistë - natyralistë i Freudit, ky pohim u interpretua në kuptimin sipas të cilit njeriu ka nevojë të lindur religjioze, e cila nuk mund të sqarohet përmes ekzistencës së tij natyrore, por duhet të sqarohet me anë të diçkaje që e

transcendon ate dhe që buron nga forcat mbinatyrore. Megjithatë, ky supozim nuk është i domosdoshëm, duke qenë se ky fenomen mund të sqarohet në bazë të të kuptuarit të plotë të situatës njerëzore.

Disharmonia e ekzistencës njerëzore krijon nevoja që i transcendojnë shumë ato të origjinës së tij shtazore. Këto nevoja rezultojnë në shtytjen imperative që të rivendoset uniteti dhe ekuilibri ndërmjet tij dhe pjesës tjetër të natyrës. Ai bënë përpjekje që ta rivendos sërish këtë unitet në ekuilibër në radhë të parë në mendime, duke e konstruktuar imazhin psikik gjithëpërfshirës të botës, i cili i shërbenë si një kornizë referuese, prej të cilës mund ta fitoj përgjigjen në pyetjen se ku qëndron dhe çfarë duhet të bëjë. Mirëpo këto sisteme mendore nuk kënaqin. Po të ishte njeriu vetëm një intelekt i shtrupëzuar, qëllimi i tij do të mund të arrihej me anë të sistemit gjithëpërfshirës mendor. Por meqenëse ai është qenie e pajisur edhe me trup edhe me frymë, ai duhet të reagoj në dikotomitë e ekzistencës së tij jo vetëm me anë të mendimit por edhe me procesin jetësor, me ndjenat dhe veprimet e tij. Ai duhet të orvatet ta përjetojë unitetin dhe njejtësinë në të gjitha sferat e qenies së tij në mënyrë që ta gjejë një ekuilibrim të rij. Prandaj çfardo sistemi i kënaqshëm i orientimit i nënkupton jo vetëm elementet intelektuale por edhe elementet e ndjenjave dhe ndijimeve, të cilat duhet të realizohen me anë të aksionit në të gjitha fushat e përpjekjeve njerëzore. Devotshmëria ndaj qëllimit apo idesë, apo ndaj një force e cila e transcendon njeriun sikurse zoti, është shprehje e kësaj nevoje për plotëni në procesin e jetesës.

Përgjigjet që i ofrohen nevojes së njeriut për orientim dhe devotshmëri gjërësisht dallojnë si përnga përmbajtja ashtu edhe përnga forma. Ekzistojnë sisteme primitive, siç janë animizmi dhe totemizmi, në të cilat objektet natyrore apo stërgjyshore shprehin përgjigjet në kërkimin njerëzor të kuptimit. Ekzistojnë edhe sisteme joteiste, siç është Budizmi, të cilat zakonisht quhen religjioze, sadoqë në formën e tyre burimore nocioni i zotit nuk ekziston. Ekzistojnë po ashtu sisteme filozofike, siç është stoicizmi, si dhe

sisteme monoteiste religjioze, të cilat japin përgjigje në kërkimin njerëzor të kuptimit në lidhje me nocionin e zotit. Për shqyrtimin e këtyre sistemeve të ndryshme, na pengon vështirësia terminologjike. Të gjitha këto sisteme do të mund t'i quanim religjioze sikur të mos ekzistonte fakti që nga shkaqet historike fjala "religjioze" të identifikohet me sistemin teistik, i cili qendërzohet rreth nocionit të zotit. Ne thjeshtë nuk e kemi një fjalë në gjuhën tonë (në gj. angleze - përkth.) për të shënuar ate që është e përbashkët edhe për sistemet teiste edhe për ato joteiste - domethënë, për të gjitha sistemet mendore që orvaten të japin përgjigje në kërkimin njerëzorë të kuptimit dhe në përpjekjen e njeriut për t'i dhënë kuptim vet ekzistencës së tij. Në mungesë të një fjale më të mirë, unë këto sisteme i quaj "korniza të orientimit dhe devotshmërisë".

Por, çështja që dëshiroj ta theksoj është se ekzistojnë shumë përpjekje të tjera të cilat shikohen si tërësisht shekullare, por të cilat megjithatë janë të rrënjëzuara në nevojën e njejtë prej të cilës burojnë sistemet relegjioze dhe filozofike. Le të vështrojmë çfarë hasim në kohën tonë: në kulturën tonë ne shohim miliona njerëz që janë të dhënë pas arritjes së suksesit dhe prestigjit. Në kulturat e tjera ne kemi parë dhe akoma shohim devocionin fanatik të pasuesve të sistemeve diktatoriale të cilët e synojnë pushtimin dhe mbizotrimin. Ne na habitë intensiteti i këtyre pasioneve, të cilat shpesh herë janë më të fuqishme se vetë shtytja për vetëmbajtje. Ne na mashtron lehtë përmbajtja *shekullare* e këtyre qëllimeve dhe ato i shpjegojmë si pasoja të orvatjeve seksuale apo të orvatjeve të tjera kuazi - biologjike. Por athua nuk është e qartë se intenziteti dhe fanatizmi, me të cilat synohen këto qëllime shekullare, janë të njejta siç i gjejmë në religjione; dhe se të gjitha këto sisteme shekullare të orientimit dhe devotshmërisë dallojnë vetëm përnga përmbajtja, por jo edhe përnga nevoja themelore e përpjekjes për të ofruar përgjigje? Në kulturën tonë imazhi është posaçërisht mashtrues për shkak se shumica e njerëzve "besojnë" në monoteizëm, ndërsa devocioni real i tyre u takon sistemeve të cilat, në të vërtetë, janë

shumë më afër totemizmit dhe adhurimit të idhujve se sa ndonjë forme të krishtenizmit.

Por, ne tash duhet ta bëjmë një hap para. Të kuptuarit e natyrës “religjioze“ të këtyre përpjekjeve shekullare të modeleve kulturore është çelësi i të kuptuarit të neurozave dhe rropatjeve irracionale. Ne duhet këto të fundit t’i konsiderojmë përgjigje - përgjigje individuale - në kërkimin njerëzor të orientimit dhe devotshmërisë. Personi përvojën e të cilit e përcakton “fiksimi i tij në familje“, i cili është i paaftë që të veprojë i pavarur, është në të vërtetë adhurues i kulteve primitive të stërgjyshërve dhe dallimi i vetëm ndërmjet tij dhe miliona adhuruesish të stërgjyshërve është se sistemi i tij është privat dhe nuk është model kulturor. Freudi e kuptoi lidhshmërinë ndërmjet religjionit dhe neurozës dhe e shpjegoi religjionin si një formë të neurozës, kurse ne arritëm në përfundim se neuroza duhet të shpjegohet si një formë e posaçme e religjionit, që dallon prej saj kryesisht me karakteristikat e saja individuale, të pa modeluara. Konkluzioni i ynë në të cilin arritëm përsa i përket çështjes së përgjithshme të motivacionit njerëzor është ky: ndërsa nevoja për sistemin e orientimit dhe devotshmërisë është e përbashkët për të gjithë njerëzit, në anën tjetër *përmbajtjet* e veçanta të sistemit, që e kënaqin këtë nevojë dallojnë. Këto dallime janë dallime në vlera; personi i pjekur, produktiv dhe racional do ta zgjedh atë sistem i cili e lejon të jetë i pjekur, produktiv dhe racional. Personi që ka qenë i penguar në zhvillimin e tij duhet t’u kthehet sistemeve primitive dhe irracionale, të cilat përkundrazi, e zgjasin dhe e shtojnë vartësinë dhe irracionalizimin e tij. Ai do të mbetet në atë shkallë të cilën njerëzimi tashmë e ka mbizotëruar me anë të përfaqësuesve të saj më të mirë para mijëra vitesh.

Pikërisht nga shkaku se nevoja për sistemin e orientimit dhe devotshmërisë është pjesë esenciale e ekzistencës njerëzore, ne mund ta kuptojmë intenzitetin e kësaj nevoje. Vërtetë as që ka ndonjë burim tjetër me të fuqishëm të energjisë së njeriut. Njeriu nuk është i lirë të zgjedhë ndërmjet posedimit apo mosposedimit të “idealit“, por ai është i lirë të zgjedhë ndërmjet llojeve të ndryshme

të idealeve, ndërmjet devotshmërisë së adhurimit të fuqisë dhe destruksionit nga njëra anë dhe devotshmërisë së arsyes dhe dashurisë nga ana tjetër. Të gjithë njerëzit janë “idealist“ dhe përpiqen për diçka që qëndron mbi kënaqjen fizike. Ata dallojnë përnga lloji i idealeve në të cilat besojnë. Pikërisht manifestimet më të mira por gjithashtu më satanike të frymës njerëzore nuk janë shprehje të trupit të tij por të këtij idealizmi, të frymës së tij. Prandaj është e rrezikshme dhe e gabueshme pikëpamja relativiste e cila pohon se të kesh disa ideale apo disa ndjenja religjioze vetëvetiu është vlerë. Ne duhet ta kuptojmë çdo ideal, duke i përfshirë edhe ato të cilat paraqiten në ideologjitë shekullare si shprehje e një të vetmes nevojë dhe duhet t’i vlerësojmë ato sipas të vërtetës së tyre, sipas gjërësisë së përdorimit të tyre për zhvillimin e forcave njerëzore dhe sipas shkallës me të cilën janë një përgjigje reale në nevojën njerëzore për drejtëpeshim dhe harmoni në botën e tij. Atëhere ne po përsërisim se të kuptuarit e motivacionit njerëzor duhet të rezultojë nga të kuptuarit e situatës njerëzore.

2. *Personaliteti*

Njerëzit janë të ngjashëm, sepse e kanë të përbashkët situatën njerëzore dhe dikotomitë ekzistenciale karakteristike të saja; ata janë unikë në atë mënyrë specifike në të cilën e zgjidhin çështjen e tyre njerëzore. Shumëllojshmëria e pafund e personaliteteve është vetvetiu karakteristike për ekzistencën njerëzore.

Me personalitet e nënkuptoj tërësinë e tipareve të trashëguara dhe të fituara psiqike, të cilat e karakterizojnë një individ dhe e bëjnë ate unik. Dallimi ndërmjet tipareve të lindura dhe të fituara është plotësisht sinonimik me dallimin ndërmjet temperamentit, talentit, dhe të gjitha tipareve psiqike organikisht të dhëna nga njëra anë dhe të karakterit nga ana tjetër. Ndërsa dallimet në bazë të

temperamentit nuk kanë rëndësi etike; dallimet sipas karakterit e përbëjnë çështjen e vërtetë etike: ato e shprehin shkallën e suksesit të individit në artin e jetesës. Që t'i shmangemi konfuzionit që është i përhapur në përdorimin e terminit “temperamenti” dhe “karakteri“ do të fillojmë me një shqyrtim të shkurtër për temperamentin.

A. TEMPERAMENTI

Hipokrati i dallonte katër temperamente: kolerik, sanguinik, melankolik dhe flegmatik. Temperamenti sanguinik dhe kolerik janë mënyra të reagimit të cilat i karakterizon një ngacueshmëri e lartë dhe ndryshimi i shpejtë i interesit, ku interesat e temperamentit sanguinik janë të dobëta kurse të atij kolerik të fuqishme. Temperamentin flegmatik dhe melankolik, përkundrazi, e karakterizon një ngacmueshmëri e qëndrueshme por e ngadalshme e interesit, ku interesi i flagmatikut është i dobët kurse i melankolikut i fuqishëm.[2)] Sipas pikëpamjes së Hipokratit këto mënyra të ndryshme të reagimit janë të lidhura me burimet e ndryshme somatike. (Është ineresante të përmendim se në përdorimin e popullarizuar mbahen në mend vetëm aspektet negative të këtyre temperamenteve: me kolerikun sot nënkuptojmë atë që zemrohet lehtë; me melankolikun atë që bie në depresion; sanguiniku është shumë optimist kurse flegamtiku shumë i ngadalshëm). Këto kategori të temperamentit i kanë përdorur shumica e studiuesve të temperamentit deri te koha e Wundtit. Koncepcionet më të rëndësishme bashkëkohore të tipeve të temperamentit janë ato të Jungut, Kretschmerit dhe Sheldonit.[3)]

Nuk ka dyshim që hulumtimi i mëtejshëm i kësaj fushe është shumë i nevojshëm, sidomos përsa i përket korelacionit ndërmjet temperamentit dhe proceseve somatike. Por është e domosdoshme të dallojmë qartë karakterin dhe temperamentin, sepse ngatërrimi i

këtyre dy nocioneve e ka penguar përparimin në karakterologji, e po ashtu edhe në studimin e temperamentit.

Temperamenti ka të bëjë me *mënyrën* e reagimit dhe është i formuar e i pandryshueshëm; karakterin në thelb e formojnë përvojat e individit, sidomos ato nga fëmijëria, kurse në një farë mase është i ndryshueshëm në saje të shqyrtimeve njohëse dhe llojeve të reja të përvojes. Në qoftë se për shembull një person e ka temperamentin kolerik, mënyra e reagimit të tij është “e shpejtë dhe e fuqishme“. Por në lidhje me çka është i shpejtë dhe i fuqishëm varet nga lloji i raportit të tij, nga karakteri i tij. Në qoftë se ai është produktiv, i drejtë, i prirë për dashuri, ai do të reagojë shpejtë dhe fuqishëm atëherë kur dashuron, kur është i tërbuar nga padrejtësia apo kur është i impresionuar nga një ide e re. Në qoftë se është një karakter destruktiv apo sadist ai do të jetë i shpejtë dhe i fuqishëm në destruktivitetin apo mizorinë e tij.

Ngatërrimi i tempramentit me karakterin ka pasoja serioze për teorinë etike. Preferencat në lidhje me ndryshimet në temperament janë thjeshtë çështje e shijes subjektive. Mirëpo dallimet sipas karakterit në aspektin etik janë të rëndësisë më fundamentale. Një shembull mund të na ndihmoj për të sqaruar këtë gjë. Goeringu dhe Himmleri kanë qenë njerëz me temperamente të ndryshme - i pari një ciklotomik, kurse i dyti shizotomik. Kështu nga këndvështrimi i preferencave personale individi të cilin e tërheq temperamenti ciklotomik më shumë do “ta donte“ Goeringun se Himmlerin dhe anasjelltë. Mirëpo, nga pikëpamja e karakterit, të dy personat e kanë pasur një tipar të përbashkët: kanë qenë sadist ambicioz. Prandaj, nga kendëvështrimi etik ata kanë qenë njësoj të këqij. Dhe anasjelltë, ndër karakteret produktive dikush do të mund ta preferonte subjektivisht më shumë temperamentin kolerik se sa atë sanguinik; mirëpo gjykimet e tilla nuk do të formonin gjykimet përkatëse për vlerat e këtyre dy njerëzve.[4)]

Në zbatimin e koncepteve të temperamentit të C. G. Jungut, të atij “intravert“ dhe “ekstravert“, shpeshë herë hasim në ngatërrimin e njejtë. Ata që më shumë e preferojnë ekstravertin, kanë prirje ta

përshkruajnë intravertin si person të frenuar dhe neurotik; ata që më shumë e preferojnë intravertin e përshkruajnë ekstravertin si person të sipërfaqshëm, të cilit i mungon këmbëngultësia dhe thellësia. Gabimi është se krahasohet një person i "mirë" i njërit temperament me personin "e keq" të temperamentit tjetër, dhe se dallimi në vlera i atribuohet dallimit në temperament.

Mendoj që është e qartë si ndikon ky konfuzion ndërmjet temperamentit dhe karakterit në etikë. Sepse, megjithëse ka quar kah dënimi i racave të tëra, temperamentet mbizotëruese të të cilave ndryshojnë prej tanëve, ai e përkrahte po ashtu relativizmin me pohimin se dallimet në bazë të karakterit janë në ate masë dallime sipas shijes sa edhe dallime sipas temperamentit.

Pra për ta shqyrtuar teorinë etike, duhet t'i kthehemi konceptit të karakterit, i cili është edhe objekt i gjykimit etik edhe qëllim i zhvillimit etik të njeriut. Këtu pra duhet së pari ta spastrojmë terenin nga konfuzionet tradicionale, të cilat me këtë rast, qendërzohen rreth dallimeve ndërmjet pikëpamjes dinamike dhe asaj bihevioriste për karakterin.

B) KARAKTERI

(1) Pikëpamja dinamike për karakterin

Psikologët e orientimit bihevriorist i konsideronin dhe i quajnë tiparet e karakterit sinonimike me tiparet e sjelljeve. Nga ky këndëvështrim karakteri definohet si "formë e sjelljes që është karakteristike për individin e dhënë"[5)], megjithëse autorët e tjerë, siç janë William McDougall, R. G. Gordon dhe Kretschmer e theksonin elementin e vullnetshëm dhe dinamik të tipareve të karakterit.

Freudi e zhvilloi jo vetëm teorinë e parë të karakterit por edhe më konsekuente dhe më depërtuese si një sistem i përpjekjeve që e përbëjnë themelin e sjelljeve, por nuk janë identike me te. Që ta

vlerësojmë pikëpamjen dinamike të Freudit për karakterin, do të na ndihmojë krahasimi ndërmjet tipareve të sjelljes dhe tipareve të karakterit. Tiparet e sjelljes përshkruhen me anë të aktiviteteve që i vështron personi i tretë. Kështu për shembull, tipari i sjelljes “të jesh i guximshëm“do të definohej si sjellje që e synon arritjen e një qëllimi të caktuar, pa u frikësuar nga rreziku për qetësinë, lirinë apo jetën e dikujt. Apo, kopracia si tipar i sjelljes do të definohej si sjellje që ka për qëllim t’i kursej paratë apo gjerat e tjera materiale. Mirëpo, në qoftë se e hulumtojmë motivacionin, sidomos motivacionin e pavetëdijshem të tipareve të tilla të sjelljeve, do të shohim se një tipar i sjelljes e fsheh një numër të madh dhe plotësisht të ndryshëm të tipareve të karakterit. Sjellja e guximshme mund të jetë e motivuar nga ambicjet, kështu që një person do ta rrezikoj edhe jetën e tij në situatat e caktuara në mënyrë që ta kënaqë lakminë e tij për të qenë i admiruar; ajo mund të jetë e motivuar nga impulset vetëvrasëse që e shtyjnë individin të kërkojë rrezik, sepse ai në mënyrë të vetëdijshme apo të pavetëdijshme nuk e çmon jetën e tij dhe dëshiron ta shkatërroj vetveten; ajo mund të jetë e motivuar nga mungesa e plotë e imagjinatës, kështu që individi vepron guximshëm për shkak se nuk është i vetëdijshëm për rrezikun që e pret; më në fund, ajo mund të jetë e përcaktuar nga devotshmëria e vërtetë ndaj idesë apo qëllimit për të cilin ai person angazhohet, pra, një motivacion i cili në mënyrë konvencionale merret si bazë e guximit. Shikuar përciptazi sjellja në të gjitha këto raste është e njejtë, përkundër motivacioneve të ndryshme. Them “përciptazi“ sepse sikur të mund dikush ta vështrojë sjelljen e tillë në mënyrë të hollësishme, do të shohë se dallimet në motivacion rezultojnë po ashtu me dallimet e holla në sjellje. Oficeri në luftë, për shembull, do të sjellet në situata të ndryshme krejtësisht ndryshe, në qoftë se guximi i tij është i motivuar më shumë nga devotshmëria ndaj idesë se sa nga ambicja. Në rastin e parë ai nuk do të sulmonte në situatat e caktuara në qoftë se rreziqet nuk janë në proporcion me qëllimet taktike që duhet arritur. Nga ana tjetër, në qoftë se ai është i nxitur nga fodullëku, ky pasion mund ta bëjë ate

të verbër ndaj rrezikut që e kërcnon ate dhe ushtarët e tij. Tipari i sjelljes së tij “guximi“ në një rast tjetër shumë qartë është faktor i dykuptimshëm. Një ilustrim tjetër për këtë gjë është kopracia. Një person mund të jetë kursimtar për shkak se në këtë gjë e detyrojnë kushtet materiale të tij; apo ai mund të jetë koprac për shkak se e ka karakterin e kopracit, gjë që kursimin e bënë qëllim në vete, pavarësisht nga domosdoshmëria realiste. Këtu motivimi do të shkaktonte po ashtu njëfarë dallimi në raport me vetë sjelljen. Në rastin e parë personi do të dallonte shumë lehtë situaten në të cilën është mençuri të kursesh prej asaj në të cilën më mençuri është të shpenzosh para. Në rastin e dytë ai do të kursente pëvarësisht nga nevoja objektive për të kursyer. Faktori i dytë i cili përcaktohet nga motivimi i ndryshëm i referohet parashikimit të sjelljes. Në rastin e ushtarit “të guximshëm“ të motivuar nga ambicja, mund ta parashikojmë se ai do të sillet guximshëm vetëm në qoftë se guximi i tij mund të shpërblehet. Në rastin e ushtarit i cili është i guximshëm për shkak të devotshmërisë ndaj kauzës së tij, mund të parashikojmë se çështja a do të miratohet apo jo guximi i tij pakë do të ketë ndikim në sjelljen e tij.

Në lidhshmëri të ngushtë me pikpamjen e Freudit për motivacionin e pavetëdijshëm është edhe teoria e tij për natyrën e vullnetshme të tipareve të karakterit. Ai kuptoi diçka që romansierët dhe dramaturgët e mëdhenjë e kanë ditur gjithnjë: se studimi i karakterit, siç tha Balzaku, merret me “forcat që e motivojnë njeriun“; se mënyra në të cilën një person vepron, ndjenë dhe mendon është e përcaktuar në një shkallë të madhe nga specifika e karakterit të tij dhe se kjo nuk është thjeshtë rezultat i reagimeve racionale në situatat realiste; se “fati i njeriut është karakteri i tij“. Freudi e kuptoi kualitetin dinamik të tipareve të karakterit, por edhe faktin se struktura e karakterit të një personi e shpreh një formë të posaçme në të cilën energjia e tij kanalizohet në procesin e jetesës.

Freudi u përpoq ta arsyetoj këtë natyrë dinamike të tipareve të karakterit, duke e kombinuar karakterologjinë e tij me teorin e tij të libidos. Në pajtim me tipin e mendimit materialisti i cili ka

mbizotëruar në shkencat natyrore të shekullit të vonshëm të nëntëmbdhjetë, i cili supozonte se energjia e fenomeneve natyrore dhe fizike është një entitet substancional dhe jo i relacioneve, Freudi besonte se instikti seksual ishte burim i energjisë së karakterit. Me anë të një numri të madh të supozimeve të ndërlikuara dhe madhështore ai i shpjegoi tiparet e ndryshme të karakterit si “sublimime“ apo si “formacione reaguese“ ndaj formave të ndryshme të instinktit seksual. Ai e ka shpjeguar *natyrën dinamike të tipareve të karakterit* si shprehje të *burimit libidoz* të tyre.

Përparimi i teorisë psikoanalitike shpiente, në përputhje me përparimin e shkencave natyrore dhe shoqërore, kah pikëpamja e re që nuk bazohej në radhë të parë në idenë për njeriun e izoluar, por në idenë e *raportit* të njeriut ndaj të tjerëve, ndaj natyrës dhe vetvetes. Supozohej se vet ky raport e drejton dhe e rregullon energjinë që shfaqet në orvatjet e pasionuara të njeriut. H. S. Sullivan, një ndër pionierët e kësaj pikëpamje të re, e definoi psikanalizën në përputhje me këtë si “studim i raporteve ndërpersonale“.

Teoria e paraqitur në faqet vijuese, e ndjek në pikat kryesore karakterologjinë e Freudit: në supozimin se tiparet e karakterit e përbëjnë bazën e sjelljes dhe se duhet të nxjerren prej saj; se ato i përbëjnë forcat për të cilat njeriu, megjithëse janë të fuqishme, mund të jetë plotësisht i pavetëdijshëm. Ajo e përcjell Freudin po ashtu në supozimin se realiteti bazal i karakterit nuk konsiston në tiparin e veçantë të karakterit, por në organizimin e përgjithshëm të karakterit, prej të cilit rrjedhin një numër i caktuar i tipareve të veçanta të karakterit. Këto tipare të karakterit duhet të kuptohen si sindrom që rezulton nga një organizim i veçantë, apo siç do ta quaja unë, nga orientimi i karakterit. Unë do të merrem vetëm me një numër shumë të kufizuar të tipareve të karakterit, të cilat burojnë drejpërsëdrejti nga orientimi që e përbënë bazën e tyre. Një numër i caktuar i tipareve tjera të karakterit mund të trjatohet ngjashëm dhe mund të vehet në dukje se ato janë po ashtu rezultat i drejpërdrejtë i orientimeve themelore apo përzierje e tipareve të këtilla parësore të

karakterit me tiparet e temperamentit. Mirëpo, për një numër të madh të tipareve, të përmendura në mënyrë konvencionale si tipare të tjera të karakterit, mund të mësojmë se nuk janë tipare të karakterit në kuptimin tonë, por tipare të pastërta të temperamentit apo thjeshtë të sjelljes.

Dallimi kryesorë ndërmjet teorisë së karakterit që po e paraqes këtu dhe asaj te Freudit konsiston në faktin se pikënisja bazale e karakterit nuk shihet në tipet e ndryshme të organizimit të libidos, por në llojet specifike të raportit që ka një person ndaj botës. Në procesin e jetesës njeriu e vendos raportin e tij ndaj botës: 1) duke i përvetësuar dhe asimiluar gjërat dhe 2) duke vënë raport ndaj njerëzve (dhe vetvetës). Raportin e parë do ta quaj proces të asimilimit; kurse të dytin proces të socializimit. Të dy format e raportit janë "të hapura" dhe nuk janë të përcaktuara instinktivisht sikurse te kafshët. Njeriu mund t'i përfitojë gjërat duke i marrë apo pranuar nga burimi i jashtëm, apo duke i prodhuar me vetë përpjekjen e tij. Por, ai duhet në ndonjë mënyrë t'i përfitojë dhe asimilojë nëse don t'i kënaqë nevojat e tij. Po ashtu njeriu nuk mund të jetojë vet dhe pa kurrëfar raporti me të tjerët. Ai duhet të bashkohet me të tjerët për hir të mbrojtjes, punës, kënaqjes seksuale, lojës, edukimit të të rinjëve, transmetimit të diturisë dhe të mirave materiale. Por edhe më shumë se kaq, për të është e domosdoshme të ketë raport me të tjerët, të jetë një me ta, të jetë pjesë e grupit. Izolimi i plotë është i padurueshëm dhe i papajtueshëm më shëndetin. Të përsëris, njeriu mund të ketë raport ndaj të tjerëve në mënyra të ndryshme: ai mund të dashuroj apo të urrejë, mund të hyjë në konkurencë apo të bashkëpunoj, mund të ndërtoj sistemin shoqëror që bazohet në barazi apo autoritet, në liri apo shtypje; pra ai duhet të ketë raport në ndonjë mënyrë, kurse forma e caktuar e raportit e shpreh karekterin e tij.

Këto orientime, me anën e të cilave individi ven raport ndaj botës, e përbëjnë thelbin e karakterit të tij: karakteri mund të definohet si *formë (relativisht e qëndrueshme) në të cilën energjia njerëzore kanalizohet në procesin e asimilimit dhe socializimit*. Ky

kanalizim i energjis psikike e ka një funksion shumë të rëndësishëm biologjik. Meqë veprimet e njeriut nuk i përcaktojnë format e sjelljeve të lindura instiktive, jeta e tij do të ishte vërtetë e pasigurtë po të duhej të merrte një vendim të peshuar sa herë të veprojë, sa herë ta bëjë hapin. Përkundrazi, shumë veprime duhet të kryhen shumë më shpejtë se që lejon vetëdija e peshuar. Përveç kësaj, sikur të buronte e tërë sjellja nga vendimi i peshuar, në veprimin tonë do të ndodhnin më shumë inkonsekuenca se që lejohet me funksionimin e drejtë. Njeriu mësohet, në pajtim me mendimin biheviorist, të reagoj në mënyrë gjysëm automatike, duke i zhvilluar shprehitë e veprimit dhe mendimit të cilat mund të kuptohen me anë të reflekseve të kushtëzuara. Ndërsa kjo pikëpamje është në një masë e saktë ajo e injoron faktin se shprehitë dhe opinionet e rrënjëzuara më së thelli, të cilat e karakterizojnë një person dhe të cilat janë rezistente ndaj ndryshimit, burojnë nga struktura e tij e karakterit: ato e shprehin formën e posaçme në të cilën energjia kanalizohet në strukturën e karakterit. Sistemi i karakterit mund të konsiderohet zëvendësues njerëzor i aparatit instiktiv të kafshëve. Kur energjia të kanalizohet njëherë në mënyrë të caktuar, atëhere veprimi zhvillohet “vërtetë në bazë të karakterit“. Një karakter i veçantë mund të jetë i padëshirueshëm në aspektin etik, mirëpo të paktën ai e lejon personin të veproj me mjaft konsekuencë dhe e çliron nga barra që gjithnjë të merr vendime të reja dhe të matura. Ai mund ta rregulloj jetën e vet ashtu siç i përshtatet karakterit të tij dhe kështu ta krijoj një shkallë të caktuar të pajtueshmërisë ndërmjet situatës së brendshme dhe të jashtme. Për më tepër, karakteri e ka edhe një funksion selektiv në lidhje me idetë dhe vlerat e ndonjë personi. Meqenëse shumicës së njerëzve u duket se idetë janë të pavarura nga emocionet dhe dëshirat e tyre dhe se janë rezultat i dedukcionit logjik, ata ndjejnë se qëndrimin e tyre ndaj botës e konfirmojnë idetë dhe gjykimet e tyre, e në të vërtetë ato janë po ashtu rezultat i karakterit të tyre sikurse edhe sjelljet e tyre. Ky konfirmim, përkundrazi, synon ta stabilizoj strukturën karakteriale të tyre, meqë ai bënë që kjo të duket e drejtë dhe e arsyeshme.

Karakteri jo vetëm që e ka funksionin e lejimit të individit për të vepruar në mënyrë konsekuente dhe “të arsyeshme“: ai është po ashtu edhe bazë e përshtatjes së tij shoqërisë. Karakteri i fëmiut formëzohet me anë të karakterit të prindërve të tij, ndaj të cilëve zhvillohet jehona. Prindërit dhe metodat e tyre të edukimit të fëmijëve i përcakton struktura shoqërore e kulturës së tyre. Familja mesatare është “agjenci psiqike“ e shoqërisë, dhe duke iu përshtatur familjes fëmiu e fiton karakterin që më vonë e aftëson për detyrat që duhet t’i kryej në jetën shoqërore. Ai e fiton atë karakter që e shtynë ate të dëshiroj të bëjë ate që duhet bërë dhe thelbin e të cilit e ndanë me shumicën e anëtarëve të klasës sociale apo të kulturës së njejtë. Fakti se shumica e anëtarëve të një klase apo kulture ndajnë elemente të rëndësishme të karakterit dhe se mund të flitet për “karakterin social“që e shpreh thelbin e strukturës karakteriale të përbashkët për shumicën e njerëzve të kulturës së dhënë, tregon se në çfarë shkalle e formojnë karakterin modelet sociale dhe kulturore. Por ne duhet ta dallojmë karakterin social nga karakteri individual, me të cilin një person dallon prej tjetrit brenda shoqërisë së njejtë. Këto dallime pjesërisht krijohen për shkak të dallimeve të personalitetit të prindërve, të dallimeve psiqike e materiale, si dhe të atyre të mjedisit specifik social në të cilin fëmiu rritet. Por, ato po ashtu lindin nga dallimet konstitucionale të çdo individi, sidomos të dallimeve të temperamentit. Gjenetikisht, formimin e karakterit individual e përcakton veprimi i përvojës së tij jetësore, i asaj individuale dhe i asaj që rrjedh nga shoqëria, në temperamentin dhe konstitucionin fizik. Ambienti nuk është asnjëherë i njejtë për dy njerëz, sepse dallimi konstitucional i shtyn ata ta përjetojnë ambientin e njejtë në mënyra pakë a shumë të ndryshme. Shprehitë e qarta të veprimit dhe mendimit të cilat zhvillohen si rezultat i përshtatjes së individit ndaj modelit shoqëror dhe të cilat nuk rrënjëzohen në karakterin e individit, ndryshojnë lehtë nën ndikimin e modeleve të reja shoqërore. Në anën tjetër, në qoftë se sjellja e një personi rrënjëzohet në karakterin e tij, ajo është e ngarkuar me

energji dhe është e ndryshueshme vetëm në qoftë se në karakterin e një personi ndodh ndonjë ndryshim bazal.

Në analizën vijuese *orientimet jo produktive* dallohen nga *orientimet produktive*[6)]. Duhet të theksojmë se këto koncepte janë “tipe ideale“, e jo përshkrime të karakterit të individit të dhënë. Për më tepër, ndërsa për shkak të qëllimeve didaktike, ato trajtohen këtu ndarazi, karakteri i çfarëdo personi të dhënë është zakonisht një përzirje e të gjitha apo e disa prej këtyre orientimeve, ku megjithatë mbizotëron njëri prej tyre. Më në fund, dëshiroj këtu të theksoj se në përshkrimin e orientimeve joproduktive paraqiten vetëm aspektet e tyre negative, kurse aspektet e tyre pozitive shqyrtohen shkurtimisht në një pjesë të pastajme të këtij kapitulli.[7)]

(2) Tipet e karakterit: Orientimet joproduktive

a) Orientimi marrës

Te orientimi marrës individi e ndien që “burimi i çdo të mire“ është jasht tij dhe ai beson se mënyra e vetme e fitimit të asaj që dëshiron - qoftë kjo diçka materiale, qoftë kjo dashamirësia, dashuria, njohja, kënaqësia - është që ajo të pranohet nga ky burim i jashtëm. Te ky orientim çështja e dashurisë konsiston pothuaj ekskluzivisht në “të qenët i dashur“ e jo në të dashuruar. Njerzit e tillë kanë prirje të mos e bëjnë dallimin lidhur me zgjedhjen e objekteve të tyre të dashurisë, sepse të jesh i dashur nga kushdo qoftë është një përvojë e tillë pushtuese për ta saqë ata “dashurohen“ në secilin që u ofron atyre dashuri apo diçka që do t’i përngjasonte dashurisë. Ata janë jashtzakonisht të ndjeshëm ndaj çdo tërheqje apo kundërshitmi që e përjetojnë nga ana e personit të dashur. Ata kanë orientim të njejtë edhe në sferën e mendimit: në qoftë se janë intelegjent ata janë dëgjuesit më të mirë, meqenëse janë të orientuar kah marrja e jo kah prodhimi i ideve; kur mbeten

vetëm me vetën, ndjehen të paralizuar. Për këta njerëz është karakteristike se mendimi i tyre i parë është ta gjejnë dikend tjetër që do t'u jepte atyre informacionet e nevojshme, më mirë se sa të bëjnë qoftë edhe një përpjekje të vogël të tyre. Në qoftë se janë religjioz, këta individë e kanë atë konceptim për Zotin me të cilin presin gjithçka prej tij dhe asgjë nga aktiviteti i tyre. Në qoftë se nuk janë religjioz, raporti i tyre ndaj individëve apo institucioneve në masë të madhe është i njejtë; ata gjithnjë e kërkojnë një "ndihmës magjik". Ata e dëftojnë një lloj të veçantë të lojalitetit, bazën e të cilit e përbënë mirënjohja për dorën që i ushqen dhe frika për të mos e humbur kurrë ate. Meqenëse atyre u nevoiten shumë duar të këtilla që të ndjehen të sigurtë, ata duhet të jenë lojal ndaj shumë personave. Ata e kanë vështirë të thonë "jo" dhe lehtë gjenden ndërmjet lojaliteteve kundërshtuese dhe premtimeve. Mbasi nuk mund të thonë "jo", ata dëshirojnë t'i thonë "po" gjithçkaje dhe gjithkujt, kurse paralizimi i aftësive kritike të tyre që buron nga kjo i bënë ata gjithnjë e më tepër të varur prej të tjerëve.

Ata nuk varen vetëm prej autoriteteve gjatë fitimit të njohjes dhe ndihmës por varen edhe prej njerëzve në përgjithësi në çfarëdo lloj të përkrahjes. Ata ndjehen të humbur kur janë vetëm, sepse kujtojnë që nuk mund të bëjnë asgjë pa u ndihmuar. Kjo paaftësi vije në shprehje posaçërisht në lidhje me ato veprime të cilat njeriu për shkak të vetë natyrës së tyre mund ti bëjë vetëm kur është vëtëm - gjegjësisht kur duhet të marrë vendim apo kur duhet pranuar përgjegjësinë. Në raporte personale, për shembull, ata kërkojnë këshillë pikërisht prej atij personi për të cilin duhet të marrin vendim.

Ky tip marrës ka dashuri të madhe për ushqim dhe pirje. Këta persona kanë prirje ta mposhtin shqetësimin dhe depresionin duke ngrënë apo duke pirë. Gojën e kanë veçori të posaçme dalluese, shpesh herë më ekspresive; buzët synojnë të jenë të hapura, sikur në gjendjen e pritjes së përhershme që të jenë të ushqyera. Në ëndrrat e tyre të jesh i ushqyer shpesh është simbol i të qenit i dashur, kurse të jesh i uritur është shprehje e frustrimit apo zhgënjimit.

Kryesisht pamja e njerëzve të orientimit marrës është optimiste dhe miqësore; ata e kanë një mirëbesim të caktuar në jetën dhe në dhuratat e saja, por ata janë të merakosur dhe të shkallmuar kur “burimi i furnizimit“ të tyre është i rrezikuar. Ata shpesh herë e posedojnë një ngrohtësi të vërtetë dhe dëshirën për t’i ndihmuar të tjerët, por të bësh diçka për të tjerët po ashtu e supozon funksionin e forcimit të simpatisë së tyre.

b) Orientimi shfrytëzues

Për orientimin shfrytëzues, sikurse edhe për ate marrës, premisë themelore e saj është ndjenja se burimi i të gjitha të mirave gjendet jashtë, se çdo gjë që dëshiron dikush të ketë duhet ta kërkoj atje dhe se askush nuk mund të prodhoj asgjë vetëm. Mirëpo dallimi në mes të këtyre dy orientimeve është se tipi shfrytëzues nuk pret t’i pranoj gjërat prej të tjerëve në formë të dhuratave, por i merr prej të tjerëve me ndihmën e forcës apo të dinakërisë. Ky orientim shtrihet në të gjitha sferat e aktivitetit.

Në fushën e dashurisë dhe emocionit këta njerëz synojnë të rrëmbejnë dhe të vjedhin. Ata janë të joshur vetëm prej personave që mund t’ia marrin dikujt tjetër. Joshja është për ta e kushtëzuar me lidhjen e njërit person me tjetrin; ata përpiqen të mos dashurohen në personin i cili nuk u përket.

Të njejtën pikpamje e gjejmë edhe sa i përket mendimit dhe synimit intelektual. Njerëzit e tillë nuk përpiqen të prodhojnë ide por t’i vjedhin ato. Kjo gjë mund të bëhet drejtpërsëdrejti në formë të plagjiatit apo në mënyrë më subtile, duke i përsëritur me frazeologji të ndryshme idetë që i kanë shprehur të tjerët, por me insistimin se ato janë të reja dhe të tyre. Na mahnitë fakti se kështu veprojnë shpesh herë njerëzit me inteligjencë të lartë, të cilët sikur të bazoheshin në talentin e tyre, do të mund t’i kishin fare lehtë idetë e tyre. Mirëpo, mungesa e ideve origjinale apo e krijimtarisë së pavarur te njerëzit të cilët janë përndryshe të talentuar shpesh herë

interpretohet me këtë orientim të karakterit, e jo me mungesën e lindur të orgjinalitetit. Po ky qëndrim vlen edhe për orientimin e tyre ndaj gjërave materiale. Gjërat të cilat mund t'i marrin prej të tjerëve gjithnjë u duken më të mira se çkado që mund të prodhojnë vetë. Ata e përdorin apo shfrytëzojnë çdonjërin dhe gjithçka prej të cilit apo prej së cilës mund të shtrydhin diçka. Moto e tyre është: "Frutet e vjedhura janë më të ëmbla". Për shkak se dëshirojnë t'i përdorin dhe shfrytëzojnë njerëzit, ata i adhurojnë personat që në mënyrë eksplicite apo implicite premtojnë si objekte të shfrytëzimit, kurse "ngopen" me personat që tashmë i kanë shtrydhur. Një shembull skajnor është kleptomani i cili kënaqet me sende vetëm në qoftë se i vjedh ato, megjithëse ka para për t'i blerë ato.

Ky orientim, siç duket, simbolizohet me gojën sarkastike, e cila shpesh herë është karakteristikë dalluese e njerëzëve të tillë. Nuk është një lojë fjalësh në qoftë se vëmë në dukje se ata shpesh bëjnë vërejtje "therrëse" në llogari të të tjerëve. Pikëpamja e tyre është e ngjyrosur me njëfarë përzierje të armiqësisë dhe manipulimit. Çdokush është objekt i eksploatimit dhe vlerësohet sipas dobisë së tij. Në vend të besimit dhe optimizmit që e karkterizon tipin marrës, te ata e gjejmë dyshimin dhe cinizmin, zilinë dhe xhelozinë. Meqenëse ata janë të kënaqur vetëm me gjërat që mund t'i marrin prej të tjerëve, ata kanë prirje ta mbivlerësojnë ate që e kanë të tjerët kurse ta nënëvlerësojnë ate që është e tyre.

c) Orientimi grumbullues

Ndërsa tipi marrës dhe shfrytëzues janë të ngjashëm duke marrë parasysh se që të dy presin t'i marrin gjërat prej botës së jashtme, orientimi grumbullues është esencialisht i ndryshëm. Ky orientim i shtyn njerëzit të kenë pak besim në çkado që është e re e që mund të fitohet nga bota e jashtme; siguria e tij bazohet në grumbullimin dhe kursimin, ndërsa hargjimi ndjehet si kërcënim. Ata janë të rrethuar,

si të themi, me një mur mbrojtës, dhe qëllimi i tyre është që sa më shumë që të jetë e mundur t'i kthehen këtij pozicioni fortifikues dhe mundësisht sa më pak të janë jasht tij. Kopracia e tyre i referohet parave dhe gjërave materiale po aq sa edhe ndjenjave dhe mendimit. Dashuria është në thelb zotërim: ata nuk e falin dashurinë, por orvaten ta përfitojnë ate, duke e zotëruar "të dashurin". Personi grumbullues shpesh e tregon një lloj të besimit të posaçëm ndaj njerëzve, madje edhe ndaj kujtesave. Sentimentalizmi i tyre bënë që e kaluara të duket e artë; ata i përmbahen kësaj duke u dhënë pas kujtesës së ndjenjave dhe përjetimeve të kaluara. Ata dinë çdo gjë, por janë steril dhe të paaftë për mendim produktiv.

Njeriu mund t'i njeh këta njerëz po ashtu sipas shprehjes së fytyrës apo të gjesteve. Ata janë gojëkyçur; gjestet e tyre janë karakteristike për pikëpamjen e tyre të tërhequr. Ndërsa njerëzit e tipit marrës, si të thuash, joshin dhe janë të rrumbullakësuar, dhe ndërsa gjestet e tipit shfrytëzues janë agresive dhe të mprehta, në anën tjetër ato të tipit grumbullues janë këndore, sikur dëshirojnë t'i theksojnë kufijt ndërmjet tyre dhe botës së jashtme. Edhe një element karakteristikë i kësaj pikëpamje është disciplina pedante. Grumbulluesi do të veproj i disciplinuar ndaj gjërave, mendimeve apo ndjenjave, por prap, sikurse në rastin e kujtesës, disiplinimi i i tij është steril dhe i ngurt. Ai nuk mund të duroj që gjërat të janë jasht vendit të tyre dhe automatikisht don t'i rirregulloj. Sipas tij bota e jashtme kërcnon të depërtoj në pozitën e tij fortifikuese; disiplina për te e nënkupton zotërimin e botës së jashtme duke e vënë edhe mbajtur atë në vendin e përshtatshëm, me qëllim që t'i ikë rrezikut të depërtimit. Pastërtia detyruese e tij është edhe një shprehje e nevojës së tij për t'u çliruar nga kontakti me botën e jashtme. Gjërat të cilat gjenden jashtë kufijëve të tij i nuhat si të rrezikshme dhe "të papastërta"; ai e zhduk kontaktin kërcënues me anë të larjes detyruese, ngjashëm me larjen në ritualin religjioz, i cili rekomandohet pas kontaktit me gjërat e papastërta apo me njerëzit. Gjërat jo vetëm që duhet të vendosen në vendin e tyre përkatës, por edhe në kohën përkatëse; përpikëria obsesive është karakteristike

për tipin grumbullues; kjo është një formë e zotërimit të botës së jashtme. Në qoftë se bota e jashtme përjetohet si kërcënim i pozicionit fortifikues të dikujt, kokëfortësia është një reagim logjik. Një “jo“ e përhershme është pothuaj mbrojtje automatike kundër depërtimit; ndërsa të ulurit e ngjeshur është përgjigje në kërcënimin e të qenët i shkelur. Njerëzit e tillë synojnë të ndjejnë se ata e zotërojnë vetëm një kuantitet të fiksuar të forcës, energjisë apo aftësisë mendore, dhe se kjo sasi duke u përdorur pakësohet apo shterohet dhe nuk mund të riplotësohet kurrë. Ata nuk mund ta kuptojnë funksionin e vetë-rimbushjes së tërë substancës së gjallë dhe se aktiviteti dhe përdorimi i forcave të dikujt e rritë fuqinë, kurse stagnimi e paralizon; sipas tyre vdekja dhe shkatërrimi kanë më shumë realitet se sa jeta dhe rrita. Akti i krijimit është një çudirë për të cilën ata dëgjojnë, por në të cilën nuk besojnë. Vlerat më të larta të tyre janë rregulli dhe siguria; kurse moto e tyre është: “Nuk ka asgjë të re nën diell“. Në raportin e tyre ndaj të tjerëve intimiteti është kërcnim; kurse largësia apo zotërimi i një personi e nënkupton sigurinë. Grumbulluesi ka prirje të jetë i dyshimtë dhe ta ketë një ndjenjë të posaçme të drejtësisë, e cila në të vërtetë thot: “E imja është e imja kurse e jotja është e jotja“.

d) Orientimi tregtar

Orientimi tregtar zhvillohet si një formë dominuese vetëm në kohën moderne. Për ta kuptuar natyrën e tij, ne duhet ta shqyrtojmë funksionin ekonomik të tregut në shoqërinë moderne, i cili jo vetëm që është analog me këtë orientim të karakterit por njëkohësisht është edhe baza dhe kushti kryesor i zhvillimit të tij te njeriu modern.

Shkëmbimi është një ndër mekanizmat më të vjetër ekonomik. Tregu tradicional krahinor, megjithatë, dallon esencialisht prej tregut që është zhvilluar në kapitalizmin modern. Shkëmbimi në tregun lokalist ofronte një rast të volitshëm të takimit të njerëzve me

qëllim të këmbimit të mallërave. Prodhuesit dhe konsumuesit njiheshin ndërmjet tyre; ata i përbënin grupet relativisht të vogla; kërkesat ishin pakë a shumë të njohura, kështuqë prodhuesi mund të prodhonte pikërisht për këtë kërkesë të përcaktuar.

Tregu modern tashmë nuk është një vend i takimit, por një mekanizëm të cilin e karakterizon kërkesa abstrakte dhe impersonale. Njeriu prodhon për këtë treg dhe jo për një rreth konsumatorësh të njohur; gjykimi i tregut bazohet në ligjin e ofertës dhe kërkesës; dhe pikërisht kjo e përcakton nëse malli do të shitet dhe me çfarë çmimi. Nuk ka rëndësi, për shembull, çfarë vlere përdoruese kanë një palë këpucë, në qoftë se oferta është më e madhe se kërkesa, sepse atëhere disa këpucë do të jenë patjetër të gjykuara për vdekje ekonomike; kurse kjo don të thotë sikur të mos ishin prodhuar fare. Dita e tregut është “dita e gjykimit“ përsa i përket vlerës këmbyese të mallit.

Lexuesi mund të vërej se ky përshkrim i tregut është tepër i thjeshtësuar. Prodhuesi synon ta vlerësojë që më parë kërkesën, kurse në kushtet e monopolizimit madje arrinë në një masë ta kontrollojë ate. Megjithatë funksioni rregullues i tregut ka mbizotëruar dhe akoma mbizotëron mjaftueshëm që të mund të ushtroj një ndikim të thellë në formimin e karakterit të klasës së mesme qytetare, kurse përmes ndikimit social edhe kulturor edhe në tërë popullatën. Koncepti tregtar i vlerës, gjegjësisht theksimi më tepër i vlerës këmbyese se sa i vlerës përdoruese, shpie kah koncepti i ngjashëm i vlerës në lidhje me njerëzit dhe posaçërisht në lidhje me vetveten. Orientimin e karakterit i cili rrënjëzohet në përvojen e vetvetes si mall dhe të vlerave tona si vlera këmbyese e quaj orientim tregtar.

Në kohën tonë orientimi tregtar po zhvillohet vrullshëm, së bashku me zhvillimin e tregut të ri, që është një fenomen i dhjetëvjetëshit të fundit - “tregut të personalitetit“. Nënpunësit dhe shitësit, drejtuesit e sipërmarrjeve dhe mjekët, avokatët dhe artistët, të gjithë ata paraqiten në të njejtin treg. Është e vërtetë që statusi i tyre legal dhe pozicioni ekonomik janë të ndryshëm: disa janë të

pavarur dhe bëjnë llogaritjen e shërbimeve të tyre; të tjerët janë nënpunës dhe marrin pagat. Mirëpo të gjithë ata, sa i përket suksesit të tyre material, janë të varur nga ajo sa janë individualisht të pranueshëm prej atyre të cilëve u bëjnë shërbime apo prej atyre që i punësojnë.

Parimi i vlerësimit është i njejtë si në tregun e personalitetit ashtu edhe në ate të mallërave: në të parin ofrohen për shitje personalitetet; kurse në të dytin mallërat. Vlera në të dy rastet është vlerë këmbyese, për të cilën vlera përdoruese është e domosdoshme, por nuk është një kusht i mjaftueshëm. Vërtetë, sistemi i ynë ekonomik nuk do të funksiononte sikur njerëzit të mos aftësoheshin për një punë të veçantë që duhet ta kryejnë edhe po të kanë prirje vetëm për një individualitet të këndshëm. Madje as sjelljet më të mira pranë shtratit të të sëmurit dhe as ordinanca me pajisje më të bukur në Park avenynë, nuk do t'i sjellin doktorit të Nju Jorkut sukses në qoftë se ai nuk do të kishte një minimum të dijes dhe shkathtësisë mjekësore. As individualiteti më tërheqës nuk do ta shpëtonte një sekretareshë nga humbja e punës së saj po të mos mund të daktilografoj me shpejtësi të arsyeshme. Por, në qoftë se pyesim cila është rëndësia përkatëse e shkathtësisë dhe individualitetit si kushte të suksesit, do të shohim se suksesi vetëm në rastet e jashtëzakonshme është kryesisht rezultat i shkathtësisë dhe i disa kualiteteve të tjera njerëzore, siç janë nderi, dinjiteti dhe integriteti. Sadoqë proporcioni ndërmjet shkathtësisë dhe kualiteteve njerëzore, nga njëra anë dhe "individualitetit" në anën tjetër, si parakushte të suksesit ndryshon, "faktori i individualitetit" e luan gjithnjë një rrol vendimtar. Suksesi varet në një masë të madhe nga ajo sa mirë e shet një personalitet veten e tij në treg, çfarë përshtypje bënë ai tek të tjerët, çfarë "paketimi" i këndshëm është; a është "gëzimplotë", "i qartë", "agresiv", "i besueshëm", "ambicioz"; për më tepër, çfarë është prapasqena e tij familjare, cilave klube u takon dhe a i njeh njerëzit e duhur. Tipi i personalitetit i fituar në këtë mënyrë varet në një shkallë të madhe nga fusha speciale në të cilën punon një individ. Agjenti i bursës,

shitësi, sekretaresha, nëpunësi ekzekutiv hekurudhor, profesori i fakultetit apo administruesi i hotelit, duhet të ofrojnë secili për vete lloje të ndryshme individualitetesh, të cilat pavarësisht nga dallimet, duhet të plotësojnë një kusht: të jenë të kërkuara.

Fakti se për sukses nuk mjafton të jesh i shkathët dhe i pajisur për ta kryer detyrën e dhënë, por njeriu duhet të jetë i aftë që individualitetin e tij ta vendosë në konkurencë me shumë të tjerë, ta formojë pikëpamjen e tij për vetveten. Në qoftë se do të mjaftonte mbështetja në ate që ndokush din dhe mund të bëjë për të siguruar mjetet e nevojshme të jetesës, atëhere vetërespektimi i tij do të ishte në përpjestim me aftësitë e tij, gjegjësisht me vlerën e tij përdoruese; por duke qenë se suksesi varet kryesisht nga fakti se si e shet ndokush individualitetin e tij, ai e përjeton veten e tij si mall apo pothuaj në të njejtën kohë edhe si shitës edhe si mall që është për shitje. Kështu njeriu nuk kujdeset më për jetën dhe lumturinë e tij, por për t'u bë i aftë për shitje. Kjo ndjenjë mund të krahasohet me ate që e kemi për ndonjë mall, si për shembull, për çantat e dorës mbi tezgë, sikur ato të mund të ndjejnë dhe mendojnë. Çdo çantë e dorës do të përpiqej të bëhej sa më "tërheqëse" që është e mundur, në mënyrë që t'i tërheqë blerësit dhe të duket sa më e shtrenjtë që është e mundur, në mënyrë që të fitojë një çmim sa më të lartë kundrejt rivalëve të saj. Çanta e dorës, e shitur me çmimin më të lartë do të ndjehej e ngazëllyer, mbasi kjo shitje do të nënkuptonte se ajo është "më e vlefshmja"; kurse ajo që nuk do të shitej do të ndjehej e pikëlluar dhe do të ishte e bindur për mosvlefshmërinë e saj. Ky fat mund t'i ndodh çantës, e cila sadoqë është e shkëlqyeshme në pamje dhe përdorim, e ka fatin e keq që të jetë e vjetëruar për shkak të ndryshimit të modës.

Sikurse çanta e dorës edhe njeriu duhet të jetë në modë në tregun e personaliteteve, kurse që të jetë në modë ai duhet të dij cili lloj i personalitetit kërkohet më së shumti. Marrë në përgjithësi kjo njohje përcjellet nëpër tërë procesin e arsimimit, që nga kopshti i fëmijëve e deri te kolegji, kurse gjithë kjo përmbushet edhe me edukimin familjar. Mirëpo njohja që fitohet në këtë shkallë të hershme nuk

është e mjaftueshme; ajo i thekson vetëm disa kualitete të përgjithshme, siç janë përshtatshmëria, ambicia dhe ndjeshmëria për ndryshimin e shpresave të njerzëve të tjerë. Një imazh më specifik të modeleve të suksesit njeriu e gjen tjetërkund. Revistat e ilustruara, gazetat dhe kinodokumentarët i tregojnë kuadrot dhe tregimet jetësore të atyre që janë të suksesshëm në shumë variacione. Një funksion të ngjashëm e ka edhe reklamimi i ilustruar. Kështu ekzekutuesi i suksesshëm, i cili është pikturuar në reklamën e rrobaqepësit është shembëlltyrë se si duhet të duket dhe të jetë dikush, në qoftë se dëshiron të nxjerr "shumë para" nga tregu bashkëkohor i personaliteteve.

Mjeti më i rëndësishëm për bartjen e modelit të dëshiruar të personalitetit te njeriu mesatar është filmi. Goca e re përpiqet të imitoj shprehjen e fytyrës, frizurën dhe gjestikulimin e yllit të shtrenjtë, si diçka që premton më së shumti sukses. Djaloshi po ashtu përpiqet të duket dhe të sillet si modeli të cilin e ka parë në ekran. Ndërsa qytetari mesatar ka pakë kontakt me jetën e njerëzve më të suksesshëm, raporti i tij ndaj yjeve të filmit është krejtësisht tjetër. Vërtet ai nuk ka kontakt real me ta, por ai mund t'i shoh ata sërish në ekran, mund t'u shkruaj atyre dhe të pranoj fotografitë me nënshkrimet e tyre. Përkundër kohës kur aktori ishte i përbuzur në aspektin social, por prapseprap ishte transmetues i veprave të poetëve të mëdhenjë tek publiku, yjet e sotëm të filmit nuk kanë për të transmetuar as vepra të mëdha e as ide të mëdha, por funksioni i tyre është që të shërbejnë si lidhje ndërmjet njeriut mesatar dhe botës së "të mëdhenjëve". Madje edhe në qoftë se njeriu mesatar nuk mund të shpresoj se do të jetë i suksesshëm si ata, ai mund të orvatet t'i imitoj ata; ata janë idhujt e tij, kurse për shkak të suksesit të tyre ata personifikojnë edhe normat jetësore.

Që kur njeriu modern e përjeton veten njëkohësisht edhe si shitës edhe si mall që do të shitet në treg, vetërespekti i tij varet nga ato kushte që janë jasht kontrollit të tij. Në qoftë se është "i suksesshëm", ai është i vlefshëm; por në qoftë se nuk është "i suksesshëm", ai është i pavlefshëm. Shkalla e pasigurisë që rezulton

nga ky orientim vështirë se mund të vlerësohet. Në qoftë se dikush e kupton se vlera e tij nuk përbëhet kryesisht prej kualiteteve njerëzore që i zotron, por nga suksesi i tij në tregun konkurent në kushte përherë të ndryshme, vetërespekti i tij duhet patjetër të lëkundet dhe të jetë gjithnjë e nevojshme të vërtetohet prej të tjerëve. Prandaj njeriu është i shtyrë pamëshirshëm që të jetë i suksesshëm, sepse çdo pengesë është një kërcënim i rreptë ndaj vetërespektit të tij; paaftësia, pasiguria dhe ndjenja e inferioritetit janë pasoja të kësaj gjendje. Nëqoftëse peripecitë e tregut janë gjykatësit e vlerës së dikujt, atëhere ndjenja e dinjitetit dhe krenarisë zhduket.

Mirëpo çështja nuk konsiston vetëm në vetëvlerësimin dhe vetërespektin, por edhe në faktin se a ndjehet dikush qenie e pavarur, identike me vetveten. Siç do të shohim më vonë, individi i pjekur dhe produktiv e fiton ndjenjen e tij të identitetit në bazë të përjetimit të vetes si fuqi që është një me forcat e veta; kjo ndjenjë e unit tonë mund të shprehet shkurtimisht në këtë mënyrë: “Unë jam ajo që bëj“. Në orientimin tregtar njeriu ndeshet me forcat e tij si mallra që janë të tjetërsuara prej tij. Ai nuk është një me to pasi ato janë të fshehura prej tij, sepse ajo që është e rëndësishme nuk është realizimi i unit të tij në procesin e përdorimit të tyre, por suksesi i tij në procesin e shitjes së tyre. Të dyjat, edhe forcat e tij edhe ajo që ato krijojnë bëhen të tjetërsuara, diçka të ndryshme prej tij, diçka që të tjerët duhet ta vlerësojnë dhe ta përdorin; kështu ndjenja e tij e identitetit bëhet po aq e lëkundshme sa edhe vetërespekti i tij; ajo përbëhet nga rolet e gjithëmbarshme që mund t’i luaj dikush: “*Unë jam i tillë çfarë më dëshironi* “.

Këtë gjendje të unit Ibzeni e shprehu në personalitetin e Peer Gyntit: Peer Gynti orvatet ta zbuloj unin e tij, por ai e pa se i përngjanë qepës- shtresat mund të qërohen njëra pas tjetrës, mirëpo nuk mund të gjendet asnjë rrënjë. Qëkur njeriu nuk mund të jetoj duke dyshuar në identitetin e tij, ai duhet të gjejë, në orientimin tregëtar, sigurinë për identitetin e tij, mirëpo jo duke iu referuar vetes dhe forcave të veta, por opinionit të të tjerëve për te. Prestigji i

tij, statusi, suksesi, fakti se për të tjerët është i njohur si një person i caktuar janë vetëm një zëvendësim për ndjenjen e vërtetë të identitetit. Kjo situatë e bënë atë krejtësisht të varur prej mënyrës se si e shikojnë atë të tjerët dhe e detyrojnë t'i përmbahet rolit në të cilin njëherë ka qenë i suksesshëm. Në qoftë se Uni dhe forcat e mija janë të ndara njëra prej tjetrës, atëhere vërtetë personaliteti im caktohet nga çmimi që mund ta sjell unë.

Mënyra si i përjeton dikush të tjerët nuk ndryshon nga mënyra si e përjeton ai veten.[9)] Të tjerët përjetohen si mallëra sikurse edhe vetvetja; të tjerët po ashtu nuk e përfaqësojnë veten, por pjesën e tyre të shitjes. Dallimi në mes të njerëzve reduktohet në një dallim të thjeshtë kuantitativ të të qenët pakë a shumë i suksesshëm, tërheqës, pra i vlefshëm. Ky proces nuk ndryshon nga ajo që ndodh me mallërat në treg. Një pikturë dhe një palë këpucë, që të dyja, mund të shprehen dhe të reduktohen në vlerën e tyre këmbyese, në çmimin e tyre; kështu shumë palë këpucë vlejnë "njëlloj" sa një pikturë. Pokështu dallimi ndërmjet njerëzve reduktohet në një element të përbashkët, në çmimin e tyre në treg. Individualiteti i tyre, ajo që është veçanti dha unike te ta, është e pavlefshme dhe në të vërtetë një balast. Domethënja që ka marrë fjala veçanti është mjaft ekspresive për këtë pikëpamje. Në vend që të shënoj arritjen më të madhe të njeriut - ate se e ka zhvilluar individualitetin e tij - ajo u bë pothuaj sinonim me fjalën *i çuditshëm*. Fjala barazi e ka ndërruar po ashtu kuptimin e saj. Ideja se të gjithë njerëzit janë krijuar të barabartë e nënkuptonte faktin se të gjithë njerëzit e kanë të drejtën e njejtë themelore që të trajtohen si qëllime për vete dhe jo si mjete. Sot, barazia është bërë ekuivalent i *aftësisë për ndërkëmbim* dhe është një mohim i vërtetë i individualitetit. Në vend që të jetë kusht i zhvillimit të veçanësisë së çdo njeriu, barazia e nënkupton shuarjen e individualitetit, "vetëmohimin" që është karakteristik për orientimin tregtar. Barazia ishte e lidhur me diferencën, por ajo u bë sinonim për "in-diferencën" dhe vërtetë, indiferenca është ajo që i karakterizon raportet e njeriut modern ndaj vetvetes dhe ndaj të tjerëve.

Këto kushte deomos i ngjyrosin të gjitha raportet njerëzore. Atëhere kur uni individual i dikujt nuk përfillet, raportet ndërmjet njerëzve duhet të jenë patjetër sipërfaqësore, sepse njerëzit nuk janë ata vetë, por janë raporte mallërash të ndërkëmbyeshme. Njerëzit nuk janë të aftë dhe nuk janë në gjendje të kujdesen për ate që është unike dhe e "veçantë" tek secili. Megjithatë, tregu e krijon llojin e vet të miqësisë. Sepse secili zhytet në luftën e njejtë të konkurencës dhe ka përpjekjet e njejta për sukses; të gjithë takohen në kushte të njejta të tregut (apo të paktën besojnë që është kështu). Secili e din si ndjehen të tjerët, sepse të gjithë janë në pozitë të njejtë: të vetmuar, të frikësuar nga mossuksesi, të etshëm për kënaqje; këtu nuk ka asnjë falje, madje as që pritet në këtë luftë.

Karakteri sipërfaqësor i mardhënjeve njerëzore shumicën e shpie kah shpresa se ata mund të gjejnë thellësinë dhe intenzitetin e ndjenjave në dashurinë individuale. Por dashuria ndaj një personi dhe dashuria ndaj të afërmit është e pandashme; në çdo kulturë, mardhënjet e dashurisë janë vetëm një shprehje më intenzive e raporteve ndërnjerëzore që dominojnë në atë kulturë. Prandaj është iluzion të presim që vetmia e njeriut, e cila rrënjëzohet në orientimin tregtar, mund të shërohet me anë të dashurisë individuale.

Mendimi, por edhe ndjenja përcaktohen po ashtu nga orientimi tregtar. Mendimi e fiton funksionin e të kuptuarit të shpejtë të gjërave në mënyrë që të aftësohet për manipulimin e suksesshëm me to. i ndihmuar me arsimimin e përhapur dhe efikas, ky mendim qon kah një shkallë e lartë e inteligjencës, por jo drejt arsyes.[10)] Gjithë ajo që është e domosdoshme të dijmë për qëllimet e manipulimit është karakteristika e jashtme e gjërave, ajo që është sipërfaqësore. E vërteta e zbuluar me anë të depërtimit në esencën e fenomenit bëhet një nocion i papërdorshëm - madje jo vetëm e vërteta në kuptimin parashkencor të "të vërtetës absolute", e ruajtur dogmatikisht pavarësisht nga faktet empirike, por edhe e vërteta e arritur me anë të zbatimit të arsyes njerëzore në përceptimet e tij si dhe e vërteta e hapur për revizion. Shumica e testeve të inteligjencës është e harmonizuar për këtë lloj të mendimit; ato nuk e masin aqë

shumë aftësinë e njeriut për të menduar dhe kuptuar, sa aftësinë e adaptimit të shpejtë mental në situatën e dhënë; "testet e përshtatjes mentale" do të ishin emri adekuat për to.[11)] Për këtë lloj të mendimit më i rëndësishëm është aplikimi i kategorive të krahasimit dhe matjeve kuantitative - se sa analiza rrënjësore e një fenomeni të dhënë dhe kualiteteve të tij. Të gjitha çështjet janë njësoj "interesante" dhe fare pak ndjehet dallimi përkatës i rëndësisë së tyre. Kështu vetë njohja bëhet mall. Njeriu këtu është tjetërsuar po ashtu nga forcat e veta; mendimi dhe njohja përjetohen si mjete që duhet të prodhojnë rezultate. Njohja për vetë njeriun, psikologjia, e cila sipas traditës së shquar të mendimit perendimor konsiderohej një kusht për virtytin, për jetën e drejtë dhe lumturinë, u degjenerua në një instrument që përdoret për manipulim më të mirë me të tjerët dhe me vetveten, për hulumtimin e tregut, propagandës politike, reklamës e të tjera.

Është e qartë se ky tip i mendimit ka ndikim të thellë edhe në sistemin tonë të arsimimit. Që nga shkolla fillore e deri në fakultet qëllimi i të mësuarit është mbledhja e sa më shumë informatave, të cilat kryesisht janë të dobishme për qëllimet tregtare. Nga studentët kërkohet të mësojnë aqë shumë gjëra saqë pothuaj nuk u mbetet kohë dhe energji *për të menduar*. Shtytësi kryesor që nevoitet për arsimimin më të lartë dhe më të mirë nuk është interesi për objektin e studimit apo interesi për njohjen dhe shqyrtimin si të tillë, por vlera e shtuar e këmbimit që ofron dija. Ne sot hasim në një entuziazëm të jashtëzakonshëm për njohje dhe arsimim, por në të njejtën kohë edhe në pikëpamjen skeptike apo përbuzëse ndaj mendimit gjoja jopraktik dhe të pavlefshëm, i cili është i interesuar "vetëm" për të vërtetën dhe i cili nuk e ka vlerën këmbyese në treg.

Sadoqë orientimin tregtar e kam paraqitur si njërin nga orientimet joproduktive, ai dallon shumënduart dhe në ate masë prej të tjerave saqë ai i takon një kategorie të posaçme. Orientimi marrës, shfrytëzues dhe grumbullues e kanë një veti të përbashkët: secili është një formë e raportit njerëzor, i cili në qoftë se mbizotëron te një person, është specifike për te dhe e karakterizon ate. (Më vonë

do të dëftohet se këto katër orientime nuk duhet të kenë patjetër kualitete negative të cilat deri tani u përshkruajtën).[12] Orientimi tregtar megjithatë nuk zhvillon diçka që përmbahet potencialisht te një person (për deri sa nuk e prodhojmë pohimin absurd se “asgjëja“ është po ashtu pjesë e pajisjes njerëzore); natyra e tij e vërtetë është se kurfar raporti specifik dhe i përhershëm nuk është zhvilluar, por vetë ndryshueshmëria e pikëpamjes është vetia e vetme e orientimit të tillë. Te ky orientim zhvillohen ato kualitete të cilat mund të shiten më së miri. Asnjë pikëpamje e veçantë nuk mbizotëron, përveç zbraztësisë e cila mund të mbushet më së shpejti me anë të kualitetit të dëshirueshëm. Mirëpo, ky kualitet pushon të jetë i tillë në kuptimin e vërtetë të fjalës; ai është vetëm një rol, simulim i kualitetit, i cili do të ndryshojë pa vështirësi në qoftë se një tjetër është më i dëshirueshëm. Kështu për shembull, nganjëherë nderi është i dëshirueshëm. Shitësi në disa degë afariste duhet t’i impresionojë blerësit me kualitetet e caktuara, siç janë besueshmëria, kthjelltësia dhe nderi, të cilat kanë qenë autentike te shumë afarist të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Sot dikush duket si një njeri që fut mirëbesim sepse *duket* sikur i ka këto kualitete; ajo që ky njeri shet në tregun e personalitetit është aftësia e tij që të jetë i ngjashëm me rolin e tij; çfarë personaliteti fshihet pas këtij roli nuk ka rëndësi dhe askujt nuk i intereson. Vetë atij nuk i intereson nderi i tij, por ajo që kjo i sjellë në treg. Premisa e orientimit tregtar është zbraztësia, mungesa e çfarëdo kualiteti të veçantë, i cili nuk mund të jetë objekt i ndryshimit, mbasi çdo tipar i përhershëm i karakterit do të mund të vinte nganjëherë në konflikt me kërkesat e tregut. Mirëpo disa role mund të mos u përshtaten veçanëtive të personalitetit; prandaj duhet flakur - jo rolet, por veçantitë. Personaliteti tregtar duhet të jetë i lirë, i lirë nga çdo individualitet.

Orientimet e karakterit të cilat u përshkruajtën gjer më tani kursesi nuk janë të ndara në këtë mënyrë njëra prej tjetrës ashtu siç mund të duket në këtë skicë. Orientimi marrës, për shembull, mund të mbizotërojë te një individ, por ai zakonisht është i përzier edhe me ndonjë apo me të gjitha orientimet e tjera. Megjithëse përzierjet

e ndryshme të tyre do t'i shqyrtoj më vonë në këtë kapitull, dëshiroj të theksoj këtu se të gjitha orientimet janë pjesë e pajisjes njerëzore, ndërsa mbizotërimi i cilitdo orientim të veçantë varet në një masë të madhe nga veçanëtia e kulturës në të cilën jeton individi. Sadoqë një analizë më e detajizuar e raportit ndërmjet orientimeve të ndryshme dhe modeleve shoqërore duhet të rezervohet për studimin i cili merret kryesisht me çështjet e psikologjisë sociale, dëshiroj që këtu të sugjeroj një hipotezë provuese mbi kushtet sociale të cilat e bëjnë mbizotruese ndonjërën prej katër orientimeve joproduktive. Duhet të përmendim se rëndësia e të studiuarit të korelacionit ndërmjet orientimit të karakterit dhe strukturës sociale nuk qëndron vetëm në faktin se na ndihmon t'i kuptojmë disa prej shkaqeve më të rëndësishme të formimit të karakterit, por edhe në faktin se orientimet e veçanta - nëse janë të përbashkëta për shumicën e anëtarëve të një kulture apo klase sociale - përfaqësojnë forca emocionale të fuqishme, veprimin e të cilave duhet ta njohim nëse dëshirojmë ta kuptojmë funksionimin e shoqërisë. Duke marrë parasysh theksimin e sotëm të ndikimit të kulturës në personalitetin, dëshiroj të pohoj se raporti ndërmjet shoqërisë dhe individit nuk duhet të kuptohet thjeshtë vetëm në kuptimin se modelet kulturore dhe institucionet sociale "ndikojnë" mbi individin. Ky ndërveprim është edhe më i thellë; gjithë personaliteti i individit mesatar formohet nga mënyra e raportit reciprok të njerëzve, kurse ai përcaktohet nga struktura sociale, ekonomike dhe politike e shoqërisë në ate shkallë saqë, parimisht, njeriu mundet nga analiza e individit të nxjerr përfundime për totalitetin e strukturës shoqërore në të cilën jeton.

Orientimin marrës e gjejmë shpesh herë te ato shoqëri në të cilat e drejta e një grupi për ta shfrytëzuar një tjetër është i vendosur prerazi. Mbasi grupi i eksploatuar nuk ka forcë dhe as ide që ta ndryshoj situatën e saj, ai do të synoj t'i sheh zotërinjët e vet si furnizues të saj, si ata prej të cilëve njeriu merr gjithëçka që mund të ofrojë jeta. Sado pakë të fitoj skllavi, ai ndjenë se me anë të përpjekjes së tij do të mund të fitonte edhe më pakë, pasiqë

struktura shoqërore e impresionon me faktin se ai është i paaftë ta organizojë ate dhe të bazohet në aktivitetin dhe arsyen e tij. Sa i përket shoqërisë amerikane, në shikim të parë duket se pikëpamja marrëse mungon plotësisht. Gjithë kultura e jonë, idetë e saja dhe praktika e saj e dekurajojnë orientimin marrës dhe theksojnë se secili duhet të hap sytë vet dhe të jetë përgjegjës për veten dhe se duhet të përdorë iniciativën e tij nëse dëshiron "të arrij diçka". Por, megjithëse orientimi marrës është i dekurajuar, ai kursesi nuk mungon. Nevoja për përshtatje dhe për pëlqim, që u shqyrtua në faqet paraprake, shpie kah ndjenja e paaftësisë, e cila është rrënjë e receptivitetit të hollë të njeriut modern. Ajo shfaqet sidomos në pikëpamjen ndaj "specialistit" dhe opinionit publik. Njerëzit shpresojnë se në çdo fushë ka specialist që mund t'u tregojë çfarë janë gjërat dhe si duhet t'i prodhojmë, kurse krejt ajo që duhet të bëjnë ata është që ta dëgjojnë dhe t'i gëlltisin idetë e tij. Ekzistojnë specialist të shkencës, specialist të lumturisë, kurse shkrimtarët bëhen specialist të artit të jetesës me vetë faktin se janë autorë të bestsellerëve. Ky receptivitet i hollë por mjaft i përhapur fiton në një farë mënyre forma groteske në besimin modern "popullor", të cilin e nxit posaçërisht reklama. Megjithëse gjithkush e din se realisht skemat e "suksesit të shpejtë" nuk funksionojnë, prapseprap ëndërrimi syhapur i jetës së lehtë është mjaft i përhapur. Kjo gjë shprehet pjesërisht në lidhje me shpikjet praktike; vetura me ndërruesin automatik të shpejtësive apo stilografi të cilit nuk ka nevojë t'i heqim kapakun janë vetëm shembuj të rastësishëm të fantazisë së tillë. Kjo gjë posaçërisht mbizotëron në ato skema që kanë të bëjnë me lumturinë. Ja në vijim një citat karakteristik: "Ky libër" thot autori "ju mëson si të jeni burrë apo grua dyfish më tepër se që keni qenë ndonjëherë - të lumtur, të shëndoshë, të mbushur me energji, të sigurtë, të aftë dhe të pabrenga. Prej jush nuk kërkohet të ndjekni një program të vështirë mendor apo fizik; Kjo është shumë më e thjeshtë se kaq...Siç u dëftua këtu, rruga drejt premtimit të tillë mund të duket e çuditshme, sepse të rrallët mund të marrin me mend

se kjo gjë arrihet pa përpjekje....Por prap kjo është kështu, siç do të shihni“.[13)]

Karakteri shfrytëzues, me moton e tij “Unë marr atë që më duhet“, e ka zanafillen tek stërgjyshërit tanë pirat dhe feudal dhe shtrihet deri te manjatët grabitës të shekullit të nëntëmbëdhjetë, të cilët i kanë eksploatuar pasuritë natyrore të kontinentit. Kapitalistët “të pa soj“ dhe “avanturier“, të përdorë termat e Max Weberit, duke bredhur rruzullit të tokës për profit, janë bartës të kësaj damke; ata ishin njerëz qëllimi i të cilëve ishte të blejnë lirë dhe të shesin shtrenjët dhe që synonin pamëshirshëm pushtetin dhe pasurinë. Tregu i lirë ashtu siç vepronte në kushtet e konkurencës në shekullin tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë e ushqente këtë tip të karakterit. Koha e jonë e pa ringjalljen e shfrytëzimit lakuriq në sistemet autoritare, të cilat u përpoqën t’i shfrytëzojnë burimet natyrore dhe njerëzit, jo gjithaq të vendit të tyre sa të çdo vendi tjetër që kanë mundur ta pushtojnë me forcën e mjaftueshme të tyre. Ata e shpallnin të drejtën e të fortit dhe e arsyetonin duke e vënë në dukje ligjin natyror i cili më të fortit i siguron mbijetesë; dashuria dhe dinjiteti u bënë shenja të dobësisë, kurse mendimi ishte çështje frikamanësh dhe degjenerikësh.

Orientimi grumbullues ka ekzistuar krahas orientimit shfrytëzues në shekullin e tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë. Tipi grumbullues ishte konzervativ, më pakë i interesuar për përvetësim të pamëshirshëm dhe më shumë për përpjekje metodike ekonomike, të bazuar në parimet e qarta dhe në ruajtjen e asaj që është fituar. Për te pronësia ishte një simbol i unit të tij, kurse mbrojtja e saj një vlerë eprore. Ky orientim i ofronte atij një siguri të madhe; posedimi i tij i pronës dhe familjes të mbrojtura me rrethanat relativisht të qëndrueshme të shekullit të nëntëmbëdhjetë, e përbënte një botë të sigurtë dhe të rregullueshme. Etika puritane, me theksin e saj në punën dhe suksesin si dëshmi të mirësisë, e përforconte ndjenjën e sigurisë dhe synonte t’i jepte jetës një kuptim dhe ndjenjë religjioze të plotësisë. Ky kombinim i botës stabile, pasurisë stabile dhe etikës

stabile u ofronte anëtarëve të klasës së mesme një ndjenjë të përkatësisë, vetëbesimit dhe krenarisë.

Orientimi tregtar nuk rezultoi nga shekulli i tetëmbëdhjetë apo nëntëmbëdhjetë; ai është qartë prodhim modern. S'ka shumë kohë që paketimi, etiketa, apo emri i markës është bërë i rëndësishëm, si për njerëzit ashtu edhe për mallërat. Ungjilli i punës po e humbë rëndësinë, kurse ungjilli i shitjes po bëhet parim suprem. Në kohërat e feudalizmit, lëvizshmëria sociale ka qenë shumë e kufizuar dhe njeriu nuk ka mundur të përparoj vetëm në bazë të personalitetit të tij. Në periudhën e tregut konkurent, lëvizshmëria sociale ishte relativisht e madhe, sidomos në Amerikë; në qoftë se ndokush e ka "dorëzuar mallin" ka mundur të përparojë. Sot, mundësitë që indivdi të pasurohet vet në krahasim me periudhën e kaluar janë zvogëluar shumë. Ai që dëshiron të përparoj, duhet t'u përshtatet organizatave të mëdha, kurse aftësia e tij që ta luaj rolin që pritet prej tij është një prej cilësive të tij kryesor.

Depersonalizimi, zbraztësia, pakuptimësia e jetës, automatizimi i individit rezultojnë me një pakënaqësi të shtuar dhe me nevojën e kërkimit të një mënyre më adekuate të jetesës, si dhe të normave të cilat njeriun mund ta udhëheqin drejt këtij qëllimi. Orientimi produktiv që dëshiroj ta shqyrtoj tash, dëfton për tipin e karakterit për të cilin rrita dhe zhvillimi i të gjitha mundësive të tij është qëllimi, të cilit i nënshtrohen të gjitha aktivitetet e tjera.

(3) Orientimi produktiv

a) Karakteristikat e përgjithshme

Që nga koha e literaturës klasike dhe mesjetare e deri në fund të shekullit të nëntëmbdhjetë u shpenzua shumë mund për përshkrimin e vizionit si duhet të duken njeriu i mirë dhe shoqëria e mirë. Idetë e tilla pjesërisht u shprehën në formë të traktateve filozofike apo

religjioze, e pjesërisht në formë të utopive. Në shekullin e njëzet bie në sy mungesa e vizioneve të tilla. Theksi është në analizën kritike të njeriut dhe shoqërisë, ku vizionet pozitive të asaj që duhet të jetë njeriu vetëm nënkuptohen. Megjithëse nuk ka dyshim se ky kriticizëm ka rëndësi shumë të madhe dhe është kusht për përmirësimin e shoqërisë, mungesa e vizioneve që do ta projektonin një njeri “më të mirë“ dhe një shoqëri “më të mirë“ ka pasur si rezultat paralizimin e besimit të njeriut në vetvete dhe në ardhmërinë e tij (dhe njëkohësisht është rezultat i një paralizimi të tillë).

Psikologjia bashkëkohore dhe veçanërisht psikanaliza nuk janë kurrfarë përjashtimi në këtë drejtim. Frojdi dhe ithtarët e tij kanë dhënë një analizë të shkëlqyeshme të karakterit neurotik. Përshkrimi klinik i tyre i karakterit joproduktiv (me termine të Freudit, të karakterit paragjenital) është i plotë dhe i përpiktë - pavarësisht nga fakti se konceptet teorike të cilat i përdorën ata duhet të rishikohen. Mirëpo karakteri i personalitetit normal, të pjekur e të shëndoshë mezi ka mbështetur ndonjë konsideratë. Ky karakter, të cilin Freudi e quante karakter gjenital, ka mbetur koncept thuajse i paqartë dhe abstrakt. Freudi e definonte ate si strukturë e karakterit të personit tek i cili libidoja orale dhe anale e kanë humbur pozicionin e dominimit të tyre, prandaj veprojnë nën epërsinë e seksualitetit gjenital, qëllimi i të cilit është unisimi seksual me anëtarin e seksit të kundërt. Përshkrimi i karakterit gjenital nuk shkon përtej pohimit se ajo është strukturë e karakterit të individit, i cili është i aftë të funksionoj mirë në aspektin seksual dhe social.

Në shqyrtimin e *karakterit produktiv* unë marr guximin të shkoj përtej analizës kritike dhe të hulumtoj natyrën e karakterit plotësisht të zhvilluar, që është qëllimi i zhvillimit njerëzor dhe njëkohësisht ideali i etikës humaniste. Si çasje paraprake e konceptit të orientimit produktiv mund të na shërbej njoftimi i lidhshmërisë së saj me karakterin gjenital të Freudit. Përnjëmend, po të mos e përdorim termin Freudist në kuptimin e drejtpërdrejtë në kontekst të teorisë së tij të libidos, por në mënyrë *simbolike*, ai shënon shumë qartë

kuptimin e produktivitetit. Sepse shkalla e pjekurisë seksuale është ajo në të cilën njeriu e ka aftësinë e produktivitetit natyral; me bashkimin e spermës dhe vezores prodhohet jeta e re. Mirëpo, ndërsa ky tip i produktivitetit është i përbashkët për njeriun dhe kafshët, aftësia e prodhimit material është specifike vetëm për njeriun. Njeriu nuk është vetëm kafshë racionale dhe sociale. Ai mund të përkufizohet edhe si kafshë prodhuese, që është i aftë t'i transformoj materialet që i gjenë, duke e përdorur arsyen dhe imagjinaten. Madje ai jo vetëm që *mund* të prodhojë, ai *duhet* të prodhojë në mënyrë që të jetojë. Prodhimi material, megjithatë është vetëm simboli më frekuentiv i produktivitetit si një aspekt i karakterit. "Orientimi produktiv"[14)] i personalitetit i referohet pikëpamjes themelore, *mënyrës së lidhshmërisë* me të gjitha fushat e përvojes njerëzore. Ai i përfshinë reagimet mendore, emocionale dhe shqisore ndaj të tjerëve, vetvetes dhe sendeve. Produktiviteti është aftësia e njeriut për t'i përdorur forcat e veta dhe për t'i realizuar mundësitë që janë karakteristike për të. Po të themi që *ai* duhet t'i përdorë forcat e *veta* me këtë do të nënkuptojmë se ai duhet të jetë i lirë dhe jo i varur nga dikush që i kontrollon forcat e tij. Ne nënkuptojmë, përveç kësaj, se ai udhëhiqet nga arsyeja, sepse ai mund t'i përdorë forcat e tij vetëm nëse e din çka janë ato, si mund të përdoren dhe për çka t'i përdorim ato. Produktiviteti don të thotë se ai e përjeton vetën si mishërim të forcave të tij dhe si "pjesmarrës" se ndjehet sikur të ishte një me forcat e tij, dhe se njëkohësisht ato nuk janë të fshehura dhe të tjetërsuara prej tij.

Për t'u shmangur keqëkuptimeve të cilave u shtrohet termini "produktivitet" e quaj të përshtatshme ta shqyrtojmë shkurtimisht çka nuk kuptojmë me produktivitet.

Përgjithësisht fjala "produktivitet" është e lidhur me kreativitetin, sidomos me kreativitetin artistik. Përnjëmend, artisti i vërtetë është përfaqësuesi më bindës i produktivitetit. Por nuk janë të gjithë artistët produktiv; pikturimi konvencional, për shembull, mund të tregoj vetëm shkathtësin teknike që përngjasimin e personit ta reprodukojë në mënyrë fotografike në kanavacë. Mirëpo personi

mund të përjetoj, të shoh, të ndjejë dhe të mendojë në mënyrë produktive edhe pa e patur talentin për të krijuar diçka të dukshme apo komunikative. *Produktiviteti është pra një pikpamje për të cilin është e aftë çdo qenie njerëzore, në mos qoftë e gjymtuar mentalisht dhe emocionalisht*.

Termini “produktiv“ është po ashtu i përshtatshëm për t’u ngatërruar me terminin “aktiv“, kurse termini “produktivitet“ me terminin “aktivitet“. Ndërsa këto dy termine mund të jenë sinonime (për shembull, në nocionin e Aristotelit për aktivitetin), aktiviteti në përdorimin modern shpesh herë e shënon pikërisht të kundërtën e produktivitetit. Aktiviteti zakonisht përkufizohet si sjellje e cila e shkakton ndryshimin e situatës ekzistuese me anë të shpenzimit të energjisë. Përkundër kësaj, një person quhet pasiv në qoftë se nuk është i aftë ta ndryshojë apo të ndikoj haptazi në situatën ekzistuese dhe është i ndikuar apo i nxitur nga forcat jashtë tij. Kjo pikëpamje e përhapur për aktivitetin e merr parasysh vetëm shpenzimin e vërtetë të energjisë edhe ndryshimin e shkaktuar prej tij. Ai nuk i dallon kushtet psikike të cilat gjenden në themel dhe drejtojnë me aktivitetet.

Shembull, sadoqë ekstrem, i aktivitetit joproduktiv është aktiviteti i personit nën hipnozë. Personi me shtangësi të thellë hipnotike mund t’i ketë sytë e hapët, mund të shëtis, të flas dhe të bëjë veprime; ai “vepron“. Përkufizimi i përgjithshëm i aktivitetit mund t’i përshtatet atij, duke qenë se energjia shpenzohet dhe shkaktohet njëfarë ndryshimi. Por në qoftë se e shqyrtojmë karakterin e veçantë dhe kualitetin e këtij aktiviteti, do të hasim në faktin se nuk është vërtetë veprues personi i hipnotizuar, por hipnotizuesi, i cili me sugjestionet e veta vepron mbi te. Ndonëse shtangësia hipnotike është një gjendje artificiale, megjithatë ajo është shembull ekstrem por karakteristik i situatës në të cilën një person mund të jetë aktiv por akoma jo njëmend veprues, në të cilën aktiviteti i tij buron nga forcat detyruese mbi të cilat ai nuk e ka kontrollin.

Një tip i rëndomtë i aktivitetit joproduktiv është reagimi ndaj ankthit, qoftë atij akut apo kronik, të vetëdijshëm apo të

pavetëdijshëm, i cili shpeshëherë haset në vetë rrënjët e kaplimeve frenetike të njerëzve të sotëm. Tipi i ndryshëm nga aktiviteti i motivuar prej ankthit, edhe pse shpesh herë i përzier me te, është aktiviteti që bazohet në nënshtrimin apo vartësinë ndaj autoritetit. Autoritetit mund t'i frikësohemi, mund ta admirojmë, apo “ta dojmë“ - rëndom janë të përziera që të trijat - mirëpo shkaku i aktivitetit është urdhëresa e autoritetit, si në aspektin formal ashtu edhe në atë përmbajtësor. Personi është aktiv sepse autoriteti e kërkon këtë gjë prej tij, dhe ai e bënë atë që autoriteti e kërkon prej tij. Ky lloj i aktivitetit gjendet tek karakteri autoritar. Për te aktiviteti e nënkupton të vepruarit në emër të diçkaje që është më e lartë se uni i tij. Ai mund të veproj në emër të Zotit, të të kaluarës, të detyrës, por jo në emër të vetvetës. Karakteri autoritar e pranon impulsin e veprimit nga fuqija eprore, e cila nuk mund as të sulmohet as të ndryshohet, prandaj nuk është e aftë t'i fsheh impulset spontane që burojnë prej saj.[15)]

Aktiviteti i ngjashëm i përuljes është aktivitet automatik. Këtu nuk e shohim varësinë nga autoriteti i hapur por më tepër varësinë nga autoriteti anonim, të cilin e përfaqëson opinioni publik, modelet kulturore, arsyeja e shëndosh, apo “shkenca“. Individi e ndjenë apo e bënë atë që pandehet se duhet të ndjejë apo të bëjë; aktivitetit të tij i mungon spontaniteti në kuptimin se ai nuk rrjedh nga përvoja e tij mentale apo emocionale por nga ndonjë burim i jashtëm.

Ndër burimet më të fuqishme të aktivitetit janë pasionet irracionale. Individi i cili është i nxitur nga kopracia, mazohizmi, zilia, xhelozia dhe të gjitha format e tjera të makutërisë është i shtrënguar që të veprojë; megjithatë, aksionet e tij nuk janë as të lira as racionale por janë në kundërshtim me arsyen dhe intersat e saja si qenie njerëzore. Individi kështu i vërbuar e përsërit vetën, duke u bërë gjithnjë e më i paepur, gjithnjë e më stereotipik. Ai është aktiv por nuk është produktiv.

Sadoqë burimi i këtyre aktiviteteve është irracional dhe personi veprues nuk është as i lirë e as racional, prej tyre mund të rezultojnë pasoja të rëndësishme praktike, të cilat qojnë shpesh kah sukseset

materiale. Tek nocioni i produktivitetit ne nuk merremi me aktivitetet që shpiejnë *patjetër* kah rezultatet praktike, por me pikëpamjen, me mënyrën e reagimit dhe të orientimit ndaj botës dhe vetvetës në procesin e jetesës. Ne merremi me *karakterin e njeriut, e jo me suksesin e tij*.[16)]

Produktiviteti është realizimi i mundësive të njeriut që janë karakteristike për te, përdorimi i *fuqive* të tija. Por çka është “fuqia“? Kjo fjalë më parë është ironike se sa që shpreh dy koncepte kontradiktore: *fuqinë për* = aftësia dhe *fuqin mbi* = mbizotërimi. Kjo kontradiktë, megjithatë, është e një lloji të veçantë. *Fuqia = mbizotërimi* lind nga paraliza *e fuqia = aftësia*. “*Fuqia mbi*“ është zvetnimi i “*fuqisë për*“. Aftësia e njeriut e përdorimit produktiv të forcave të veta është fuqia e tij; paaftësia për ta bërë këtë është dobësia e tij. Përmes forcës së arsyes ai mund të depërtojë nën sipërfaqe të fenomeneve dhe ta kuptoj thelbin e tyre. Përmes forcës së dashurisë ai mund ta çaj murin e ndarjes së një personi nga tjetri. Përmes forcës së imagjinatës ai mund t’i përfytyrojë gjërat të cilat nuk ekzistojnë akoma; ai mund të planifikojë dhe kështu të fillojë të krijojë. Aty ku mungon fuqia raporti i njeriut ndaj botës shtrembërohet në dëshirën për mbizotrim, në dëshirën që ta shpreh fuqinë mbi të tjerët sikur ata të janë sende. Mbizotërimi shoqërohet me vdekjen, fuqia me jetën. Mbizotërimi buron nga dobësia dhe si kundërveprim e përforcon atë, sepse në qoftë se ndonjë individ mund ta shtërngojë dikend që t’i shërbejë, vet nevoja e tij për produktivitet gjithmonë e më tepër paralizohet.

Në çfarë raporti është njeriu ndaj botës atëherë kur ai i përdorë mundësitë e tij në mënyrë produktive?

Bota e jashtme mund të përjetohet në dy mënyra: në mënyrë *riprodhuese* me përceptimin e realitetit në të njejtën mënyrë siç e bënë filmi regjistrimin e drejtëpërdrejt të sendeve të fotografuara (sadoqë edhe riprodhimi i thjeshtë përceptues kërkon pjesmarrje aktive të frymës); dhe në mënyrë *prodhuse*, me konceptimin e tij, me gjallërimin dhe rikrijimin e këtij materiali të rij me anë të aktivitetit spontan të forcave tona mentale dhe emocionale. Në një

shkallë të caktuar secili reagon në të dy mënyrat, por pesha përkatëse e secilit lloj të përvojës në një masë të madhe ndyshon. Nganjëherë njëra prej tyre atrofizohet, prandaj studimi i këtyre rasteve ekstreme, ku mënyra riprodhuese apo prodhuese pothuaj mungon, na ofron çasjen më të mirë për të kuptuarit e çdonjërit prej këtyre fenomeneve.

Atrofizimi relativ i aftësisë prodhuese është shumë frekuentiv në kulturën tonë. Një individ mund të jetë i aftë t'i kuptojë gjërat ashtu siç janë (apo t'i merr për të tilla për çfarë i mbanë kultura e tij) por ai është i paaftë ta gjallërojë përceptimin e tij nga brenda. Individi i tillë është "realist" i përsosur, që sheh çdo gjë që është për t'u parë te veçoritë sipërfaqësore të fenomeneve, por që është plotësisht i paaftë të depërtojë nën sipërfaqe deri tek esenca dhe të përfytyrojë atë që akoma nuk është e qartë. Ai i sheh detajet por nuk e sheh tërësinë, i sheh drunjët por nuk e sheh pyllin. Realiteti është për të vetëm tërësi e asaj që tashmë është matrializuar. Këtij personi nuk i mungon imagjinata, por imagjinata e tij është llogaritëse dhe i kombinon faktorët që janë të gjithë të njohur dhe ekzistues, dhe nxjerr përfundime në bazë të efekteve të ardhshme të tyre.

Në anën tjetër, individi që e ka humbur aftësin për ta kuptuar realitetin është i çmendur. Individi psikotik e ndërton botën e brendshme të realitetit, të cilës siç duket i beson plotësisht; ai jeton në botën e tij dhe elementet e zakonshme të realitetit ashtu siç përceptohen nga të gjithë njerëzit janë joreale për te. Kur ky person i sheh objektet që nuk ekzistojnë në realitet, por të cilat janë plotësisht rezultat i imagjinatës së tij, ai ka halucinacione; ai e interpreton ngjarjen me anë të ndjenjave të tija, pavarësisht nga ajo që ndodh në realitet apo të paktën pa njohje përkatëse të tij. Personi paranoid mund të besojë se i kanë rënë në qafë dhe vërejtja e rastësishme mund t'i zbulojë atij planin se dikush dëshiron ta poshtëroj dhe shkatërroj. Ai është i bindur se mungesa e çfarëdo treguesve të dukshëm dhe të qartë të planit të tillë nuk dëshmon asgjë; dhe se sadoqë vërejtja mund të duket e padëmshme sipërfaqësisht, domethënja e saj e vërtetë bëhet e qartë në qoftë se e

shikojmë pakë më “thellë“. Për personin psikotik realiteti ekzistues është hequr qafe dhe vendin e tij e ka zënë realiteti i brendshëm.

“Realisti“ i sheh vetëm veçoritë sipërfaqësore të gjërave; ai e sheh botën e shfaqur dhe atë mund ta riprodhojë në mënyrë fotografike në frymën e tij, madje mund të veprojë në mënyrë manipuluese me sendet dhe njerëzit ashtu siç shfaqen në atë imazh. Personi i çmendur është i paaftë ta shoh botën të tillë çfarë është; ai e kupton realitetin vetëm si simbol dhe pasqyrim i botës së tij të brendshme. Të dy personat janë të sëmurë. Sëmundja e psikotikut që e ka humbur kontaktin me realitetin është e tillë saqë ai nuk mund të funksionojë në mënyrë sociabile. Sëmundja e “realistit“ e varfëron atë si qenie njerëzore. Megjithëse ai nuk është bërë i paaftë për funksionin shoqëror të tij, prapseprap pikëpamja e tij mbi realitetin është në atë masë e shtrembëruar, për shkak të mungesës së tij për thellësi dhe perspektivë, saqë ai është i prirur të gabojë saherë që kërkohet më shumë se manipulim me faktet e dhëna drejtpërsëdrejti apo arritjet e qëllimeve rrezeshkurtëra. “*Realizimi“* duket tamam kundërshti e çmendisë, dhe prap ai është vetëm plotësim i saj.

Kundërshti e njëmendët e realizmit dhe çmendisë është produktiviteti. Qenia njerëzore normale është e aftë të vendosë raport ndaj botës njëkohësisht duke e parë atë të tillë çfarë është dhe duke e kuptuar atë siç i gjallërohet dhe pasurohet ajo forcave të tija. Në qoftë se njëra nga këto dy aftësitë atrofizohet, personi është i sëmurë; por personi normal i ka të dy aftësitë, ndonëse pesha përkatëse e tyre ndryshon. Prania e të dyjave, e aftësisë riprodhuese dhe e asaj prodhuese është një parakusht për produktivitet; ato janë pole të kundërta ndërveprimi i të cilave është burimi dinamik i produktivitetit. Me pohimin e fundit dëshiroj të them se produktiviteti nuk është shumë apo kombinim i të dy aftësive, por se është diçka e re që buron nga ndërveprimi i tyre.

Ne e përshkruajtëm produktivitetin si një mënyrë e veçantë e raportit ndaj botës. Shtrohet pyetja se a ekziston diçka që personi produktiv *prodhon* dhe nëse po, çka? Megjithëse është e vërtetë se

produktiviteti i njeriut mund t'i krijoj gjërat materiale, veprat artistike dhe sistemet ideore, padyshim që *objekti më i rëndësishëm i produktivitetit është njeriu*.

Lindja është vetëm një prej hapave të veçantë në vazhdimësinë që fillon me shtatzaninë dhe përfundon me vdekjen. Gjithë ajo që qëndron ndërmjet këtyre dy poleve është një proces i lindjes së mundësive të dikujt, i sjelljes në jetë të gjithçkaje që është e dhënë potencialisht në të dy celulat. Por ndërsa rrita fizike rrjedh vetvetiu vetëm në qoftë se janë të dhëna kushtet e përshtatshme, procesi i lindjes në planin mendor, përkundrazi, nuk ndodh automatikisht. Ai kërkon aktivitet produktiv për ngjalljen e mundësive emocionale dhe intelektuale të njeriut, për lindjen e unit të tij. Është pjesë e tragjedisë së situatës njerëzore që zhvillimi i personalitetit asnjëherë nuk përfundon; madje edhe në kushtet më të mira vetëm një pjesë e mundësive të njeriut realizohet. Njeriu gjithnjë vdes para se plotësisht të lindet.

Sadoqë nuk e kam ndërmend ta paraqes historinë e konceptit të produktivitetit, dëshiroj t'i jap disa ilustrime të shquara që mund të na ndimojnë për sqarimin e mëtejshëm të konceptit. Produktiviteti është një ndër konceptet kyçe të sistemit etik të *Aristotelit*. Virtyti mund të vendoset, thot ai, me përcaktimin e funksionit të njeriut. Pikërisht si në rastin e flautistit, skulptorit apo të cilitdo artisti, e mirë vlerësohet ajo që i përket funksionit specifik që i shquan këta njerëz nga të tjerët dhe i bën ata çka janë; mirësia e njeriut po ashtu i përket funksionit specifik që e shquan ate nga llojet e tjera dhe e bënë ate çka është. Ky funksion është "aktiviteti i frymës i cili e ndjek apo e nënkupton parimin racional"[17]. "Por dallimi ndoshta nuk është i vogël" thot ai, "në qoftë se e fusim të miren më të madhe në posedim apo në pordorim, në gjendjen e frymës apo të aktivitetit. Sepse gjendja e frymës mund të ekzistojë edhe pa e prodhuar asnjë rezultat të mirë, si në rastin e njeriut i cili flenë apo që është në ndonjë mënyrë plotësisht joaktiv, por aktiviteti këtë gjë nuk mund ta bëjë; ate që e përshkon aktiviteti patjetër do të punoj, dhe do të punojë mirë"[18]. Njeriu i mirë sipas Aristotelit është ai i cili me anë

të aktivitetit të tij dhe nën drejtimin e arsyes së tij i sëndërton mundësit specifike të njeriut.

"Me virtyt dhe fuqi", thot Spinoza, "unë e kuptoj të njejtën gjë"[19]. Liria dhe fatbardhësia konsistojnë në aftësin e njeriut për ta kuptuar vetveten dhe në orvatjen e tij që të bëhet ajo që potencialisht është, që t'i afrohet "gjithnjë e më shumë modelit të natyrës njerëzore"[20]. Për Spinozën virtyti është identik me përdorimin e fuqive të njeriut kurse vesi është mossuksesi që t'i përdorë ato fuqi; sipas Spinozës thelbi i të keqes është paaftësia.[21].

Konceptin e aktivitetit produktiv e kanë shprehur në formë poetike shumë bukur Goethe dhe Ibzeni. Fausti është simbol i njeriut i cili papushuar e kërkon kuptimin e jetës. As shkenca, as kënaqësia, as fuqia, madje as bukuria nuk japin përgjigje në çështjen e Faustit. Goethe sugjeronte se përgjigja e vetme në kërkimin e njeriut është aktiviteti produktiv, i cili është identik me të mirën.

Në "Prologun për qiellin" zoti thot se mëkati nuk është ajo që e prishë njeriun por ky është joaktiviteti:

"*Njeriu në punë lodhet, rreh të ngehet*
lakmon për një pushim sa më të plotë;
i jap për shok, pra, djallin, ta ngacmojë,
q'e shtyn në punë e vepra të krijojë.
Po ju bijt e vërtetë të perëndisë,
gëzoni bukurinë e gjithësisë;
amshimi, q'është e vepron gjithmonë,
ju mbanë në rrathë t'ëmbël dashurie;
dhe ç'fërfërin në dukje luhatore
ta mbani në mendime të përherë!"[22].

Në fund të pjesës së dytë Fausti e fiton bastin e tij me Mefistofelin. Ai ka bërë gabime dhe mëkate, por ai nuk e ka bërë mëkatin fatal - nuk ka qenë joproduktiv. Fjalët e fundit të Faustit e shprehin këtë ide shumë qartë, duke simbolizuar aktin e përkufizimit të tokës së punueshme me detin.

“Kështu u hapet vend milionave të rrojnë,
jo ngeshëm, por në punë dhe të lirë
fushave pjellore, njerëz e kopera,
gultuar tok në trollin më të ri,
do lumturojnë, mbrojtur nga ajo digë
që ngriten punëtorët e palodhur.
Këtu përbrenda toka si parajsë,
atje përjashta arrinë tallazi bregun
dhe rreh të futet, porse forcat e përbashkëta
tok turren për të mbyllur plasat.
Këtij qëllimi i jam truar unë;
ja përfundimi i mbramë i urtësisë:
vetëm ai meriton lirinë e jetën
që rreh përditë t’i fitoj.
Kështu, rreziqesh të rrethuar, gjithmonë,
fëmija, burri, plaku të jetojë.
Një zell të tillë ma kënda të shoh
në tokë të lirë e popullin të lirë.
Do mund t’i thosha çastit fluturak:
“O ndalu! Sa i bukur je!“
Gjurmët e jetës sime tokësore
nuk mund të shuhen kurrë ndër shekuj.
Në parandjenjë të kësaj lumturie
shijoj tash çastin tim epëror.“[23)]

Ndërsa Fausti i Goethes e shpreh besimin në njeriun, që ishte karakteristike për mendimtarët progresiv të shekullit të tetëmbëdhjetë dhe nëntëmëdhjetë, “Peer Gynt“ i Ibzenit - i shkruar në gjysmën e dytë të shekullit të nëntëmëdhjetë - është një analizë kritike për njeriun modern dhe joproduktivitetin e tij. Nëntitulli i dramës krejtësisht me vend do të mund të ishte “Njeriu modern në kërkimin e unit të tij“. Peer Gynti besonte se është duke vepruar në emër të unit të tij kur e përdorte gjithë energjinë e tij për të fituar para dhe për t’u bërë i suksesshëm. Ai jetonte sipas parimit: “Bëhu i mjaftushëm për vetvetën“, të cilin e përfaqësonin Trrollët, por jo edhe sipas parimit njerëzorë “Bëhu besnik ndaj vetvetës“. Ai e zbuloi kah fundi i jetës së tij se përfitimet dhe egotizmi i tij e kanë penguar që të jetë personalitet, se realizimi i unit të tij është i mundur vetëm në qoftë se njeriu është produktiv, në qoftë se i realizon mundësitë e tij. Mundësitë e parealizuar të Peer Gyntit vijnë ta akuzojnë ate për “mëkatin“ e tij dhe t’i dëftojnë shkakun e vërtetë të mossuksesit të tij njerëzor - mungesën e produktivitetit të tij.

Lëmshet (në tokë)

Ne jemi mendimet;
Ti është dashur të na mendosh;
Si hap i vogël në jetë
Ti është dashur t’na sjellësh
Ne është dashur të ngritemi
Me zërin madhështorë;
Por ja këtu sikur lëmsh,
Të lidhura toke jemi.

Gjethet e Vyshkura

Ne jemi parullë
Që është dashur të na shfrytëzosh!
Jeta, nga plogështia jote,
Na ka kthyer shpinën.
Ne krimbat na hanë
Nga të gjitha anët;
E fruti nuk do të na ketë
Si kurorë e shtrirë

Psherëtima në ajër

Ne jemi këngë;
Që është dashur të na këndosh!
Në thellsinë e zemrës sate
Dëshprimi na ka shtërnguar!
Ne u shtrimë e pritëm;
Por ti nuk na ftove.
Dhe pra fyti dhe zëri i yt
U bëftë helm e vrer.

Pikat e vesës

Ne jemi lotët
Që kurrë nuk u derdhëm.
Akull i mpreht
Që ndruan çdo zemër
Ne mund të qetësonim
Por shtizë e tij
Në zemrën kryeneqe
Tani është ngrirë.
Varra është mbyllur;
Por fuqia na është tretur.

Kashtat e thyera

Ne jemi veprat
Që i le të pambaruara;
Të mbytura nga dyshimi,
Të zvetënuara pa dalë në dritë.
Në ditën e gjykimit
Ne do të jemi aty
Për ta thënë rrëfimin tonë;
Si do t'ia dalësh?[24)]

Deri tani i jemi përkushtuar hulumtimit të karakteristikave të përgjithshme të orientimit produktiv. Tash duhet të përpiqemi ta hulumtojmë produktivitetin ashtu siç shfaqet ai në aktivitetet specifike, meqenëse vetëm me studimin e konkretes dhe të veçantës mund ta kuptojmë plotësisht të përgjithshmen.

b) Dashuria produktive dhe mendimi

Ekzistencën njerëzore e karakterizon fakti se njeriu është vetëm dhe i ndarë nga bota; duke mos qenë i aftë ta duroj ndarjen ai është i detyruar të kërkoj lidhshmëri dhe identitet. Ekzistojnë shumë mënyra në të cilat ai e realizon këtë nevojë, por vetëm një mënyrë me të cilën ai si qenie unike mbetet i paprekur; në të cilën forcat e tij shpalohen pikërisht në procesin e lidhshmërisë. Është paradoks i ekzistencës njerzore fakti se njeriu duhet njëkohësisht të përpiqet për intimitet dhe pavarësi; për identitet me të tjerët dhe në të njejtën kohë për ruajtjen e unitetit dhe të veçanësisë së tij.[25)] Siç dëftuam më parë përgjigja në këtë paradoks - dhe në çështjen morale të njeriut - është *produktiviteti*.

Njeriu mud të ketë raport produktiv ndaj botës me anë të veprimit dhe të të kuptuarit. Njeriu *i prodhon sendet* dhe në procesin e krijimit ai i përdor fuqitë e tij mbi materien. Njeriu *e kupton botën*,

mentalisht dhe emocionalisht, përmes dashurisë dhe përmes arsyes. Forca e tij e arsyes i bën të mundur atij që të depërtojë nëpër sipërfaqe dhe që ta shtie në dorë esencën e objektit të tij, duke e vënë në raport aktiv ndaj tij. Forca e dashurisë i mundëson atij që të çaj murin i cili e ndanë prej personit tjetër dhe që ta kuptojë atë. Sadoqë dashuria dhe arsyeja janë vetëm dy forma të ndryshme të të kuptuarit të botës dhe sadoqë asnjëra nuk është e mundshme pa tjetrën, ato janë shprehje e forcave të ndryshme, të emocionit dhe mendimit, dhe prandaj ato duhet të shqyrtohen ndarazi.

Koncepti i dashurisë produktive është vërtetë shumë i ndryshëm prej asaj që shpesh herë quhet dashuri. Pothuaj nuk ka fjalë që është më e dykuptimshme dhe më konfuze se sa fjala “dashuri“. Ajo përdoret për të shënuar pothuaj çdo ndjenjë të zhveshur nga urrejtja dhe neveritja. Ajo përfshinë çdo gjë, që nga dashuria për akullore e deri te dashuria për simfoni, që nga simpatia e butë e deri te ndjenja më e fuqishme e afrisë. Njerëzit ndjejnë dashuri në qoftë se janë “të pëlqyer“ prej dikujt. Ata e quajnë pavarësinë e tyre dashuri dhe posedimin e tyre po ashtu e quajnë po me këtë emër. Në të vërtet, ata kuptojnë se nuk ka asgjë më lehtë se të dashurosh dhe se vështirësia qëndron vetën në faktin si të gjendet objekti i vërtetë i dashurisë, ndërsa mossuksesi i tyre për ta gjetur lumturinë e dashurisë rrjedh për shkak të fatkeqësisë së tyre që nuk e kanë gjetur partnerin e vërtetë. Por përkundër gjithë këtyre konfuzioneve dhe mendimit arbitrar, dashuria është një ndjenjë shumë specifike; dhe ndërsa çdo qenie njerëzore e ka aftësinë e dashurimit, realizimi i saj është një nga arritjet më të vështira. Dashuria e vërtetë rrënjëzohet në produktivitet, prandaj në esencë mund të quhet “dashuri produktive“. Thelbi i saj është i njejtë, qoftë kjo dashuria e nënës ndaj fëmiut, dashuria e jonë ndaj njeriut, apo dashuria erotike ndërmjet dy individëve. (që ajo është e njejtë edhe përsa i përket dashurisë ndaj të tjerëve dhe dashurisë ndaj vetvetës, do ta shqyrtojmë më vonë).[26)] Megjithëse objektet e dashurisë dallojnë dhe rrjedhimisht edhe intensiteti dhe kualiteti i ndjenjës së dashurisë dallon, për disa elemente themelore mund të thuhet që janë

karakteristike për të gjitha format e dashurisë produktive. Ato janë: *kujdesi*, *përgjegjësia*, *respekti* dhe *njohja*.

Kujdesi dhe përgjegjësia dëftojnë se dashuria është aktivitet dhe nuk është pasion me të cilin ndokush është i kapluar, por as veprim me të cilin ndokush është "i prekur". Elementi i kujdesit dhe përgjegjësisë tek dashuria produktive është përshkruar në mënyrë të shkëlqyeshme në librin e Jonit. Zoti i pat thënë Jonit që të shkojë në Ninivë për t'i paralajmëruar banorët e saj se do të ndëshkohen në qoftë se nuk i përmirësojnë zakonet e liga të tyre. Joni i iku misionit të tij, për shkak se u frikësua se njerëzit në Ninivë do të pendohen dhe Zoti do t'i falë ata. Ai është një njeri që e ka një ndjenjë të fuqishme për rendin dhe ligjin, mirëpo pa dashuri. Por gjatë orvatjes së tij për të ikur, ai u gjend në barkun e balenës, që e simbolizonte gjendjen e izolimit dhe të burgimit, në të cilën ka rënë në mungesë të dashurisë dhe solidaritetit. Zoti e shpëtoi atë dhe Joni shkoi në Ninivë. Ai u predikoi banorëve ashtu siç i tha Zoti dhe ndodhi pikërisht ajo që e friksonte se do të ndodh. Njerëzit e Ninivës u penduan për mëkatet e tyre, e përmirësuan sjelljen e tyre dhe Zoti i fali ata dhe vendosi të mos e shkatërrojë qytetin. Joni është shumë i inatosur dhe i zhgënjyer; ai dëshironte të kryhej "drejtësia", e jo mëshira. Më në fund ai gjeti pakë ngushëllim nën hijen e pemës të cilën Zoti e bëri të rritet në mënyrë që Jonin ta mbronte nga dielli. Mirëpo kur Zoti e fishku pemën, Joni është i dëshpruar dhe i zemruar iu ankua Zotit. Zoti iu përgjigj: "Ty të vije keq për kungullin për të cilin nuk je lodhur fare dhe as që e ke kultivuar; që u rrit brenda natës dhe u shkatërrua brenda natës. Vallë nuk duhet unë ta falë Ninivën, këtë qytet të madh ku jetojnë më shumë se njëqind e njëzetë mijë njerëz të cilët akoma nuk e dallojnë doren e djathtë nga dora e majtë: dhe po ashtu shumë kafshë?". Përgjigja e Zotit dhënë Jonit duhet të kuptohet në mënyrë simbolike. Zoti i shpjegon Jonit se esenca e dashurisë është "të përpiqesh" për diçka dhe "ta ndihmosh atë diçka që të rritet", se dashuria dhe përpjekja janë të pandashme. Njeriu e donë atë për të cilën përpiqet dhe njeriu përpiqet për ate që e donë.

Tregimi për Jonin nënkupton se dashuria nuk mund të ndahet nga *përgjegjësia*. Joni nuk ndjehet përgjegjës për jetën e vëllezërve të tij. Ai, sikurse Kaini, do të mund të pyeste: "A jamë unë rojtar i vëllait tim"? Përgjegjësia nuk është detyrë që i është imponuar dikujt nga jashtë, por është përgjegjësia ime e kërkimit të cilën e ndjejë si brengë timën. Përgjegjësia dhe përgjigjja e kanë një rrënjë, respondere = "të përgjigjesh"; të jesh përgjegjës donë të thotë të jesh i gatshëm të përgjigjesh.

Dashuria amnore është rasti më frekuentiv dhe më lehtë i kuptueshëm i dashurisë produktive; esenca e saj është pikërisht kujdesi dhe përgjegjësia. Gjatë kohës së lindjes së fëmiut trupi i nënës "përpiqet" rreth fëmiut, kurse pas lindjes dashuria e saj konsiston në orvatjen për ta ndihmuar rritën e fëmiut. Dashuria amnore nuk varet nga kushtet që fëmiu duhet t'i plotësojë për të qenë i dashur; ajo është e pakushtëzuar dhe bazohet vetëm në kërkesën e fëmiut dhe përgjigjen e nënës.[27)] Prandaj nuk është çudi që dashuria amnore ishte simbol i formës më të lartë të dashurisë në art dhe religjion. Fjala hebreje që dëfton për dashurinë hyjnore ndaj njeriut dhe dashurinë e njeriut ndaj të afërmit është *rachamim*, rrënja e së cilës është rechem = mitër.

Mirëpo, lidhja ndërmjet kujdesit dhe përgjegjësisë me dashurinë individuale nuk është aqë evidente; besohet që rënja në dashuri është tashmë kulmi i dashurisë, e në të vërtetë ky është fillimi dhe vetëm një rast i volitshëm për arritjen e dashurisë. Besohet që dashuria është rezultat i një cilësie misterioze me të cilën dy njerëz e tërheqin njëri tjetrin, ngjarje që ngjanë pa ndonjë orvatje. Përnjëmend vetmia e njeriut dhe dëshirat e tij seksuale e bëjnë të lehtë rënien në dashuri dhe këtu nuk ka asgjë misterioze, mirëpo kjo është një arritje që humbet po aq shpejt siç fitohet. Njeriu nuk është i dashur rastësisht; vet fuqia e njeriut për të dashuruar e prodhon dashurinë - pikërisht ashtu siç e bënë dikend interesant interesimi i tij. Njerëzit janë të kapluar nga çështja a janë tërheqës, e nga ana tjetër harrojnë se esenca e tërheqjes konsiston në aftësinë e tyre për të dashuruar. Ta duash një person në mënyrë produktive e

nënkupton kujdesin dhe ndjenjën e përgjegjësisë për jetën e tij, madje jo vetëm për ekzistencën e tij fizike, por edhe për rriten dhe zhvillimin e të gjitha forcave të tija njerëzore. Të duash në mënyrë produktive nuk përkon me të qenët pasiv, me të qenët soditës i jetës së personit të dashur; kjo e nënkupton përpjekjen, kujdesin dhe përgjegjësinë për rriten e saj.

Përkundër frymës univerzale të religjioneve monoteiste perendimore dhe koncepcioneve progresive politike, të cilat janë të shprehura në idenë “se të gjithë njerëzit janë krijuar të barabartë“, dashuria për njerëzimin nuk u bë një përvojë e përgjithshme. Dashuria për njerëzimin shikohet si një arritje e cila në rastin më të mirë rrjedh nga dashuria për individin, apo si një koncept abstrakt i cili duhet të realizohet vetëm në ardhmëri. Por dashuria për njeriun nuk mund të ndahet prej dashurisë për individin. Ta duash një person në mënyrë produktive don të thotë të kesh raport ndaj thelbit human të tij, ndaj tij si përfaqësues i njerëzimit. Dashuria për individin, në atë masë sa është e ndarë nga dashuria për njeriun, mund t’i referohet vetëm sipërfaqësores dhe aksidentales; ajo domosdoshmërisht mbetet e përciptë. Ndërsa mund të thuhet që dashuria për njeriun dallon nga dashuria amnore në atë masë në të cilën fëmiu është i paaftë kurse i afërmi i ynë nuk është, po ashtu mund të thuhet se ky dallim është vetëm relativ. Të gjithë njerëzit kanë nevojë për ndihmë dhe varen prej njëri tjetrit. Solidariteti njerëzor është kusht i domosdoshëm i zhvillimit të çdo individi.

Kujdesi dhe përgjegjësia janë elemente konstitutive të dashurisë, por pa respektimin e personit të dashur dhe pa njohjen e tij dashuria bastardhohet në dominim dhe posedim. Respekti nuk është frikë dhe respekt nga frika: ai e shënon, në përputhje me rrënjen e fjalës (respicere = hedh një sy mbi), aftësinë për ta vështruar personin të tillë çfarë është, aftësinë e të qenit i vetëdijshëm për individualitetin dhe unitetin e tij. Ta respektosh një person pa e njohur ate fare nuk është e mundur; kujdesi dhe përgjegjësia do të ishin të verbëta po të mos udhëhiqeshin nga njohja e individualitetit të atij personi.

Hyrja paraprake për të kuptuarit e *mendimit produktiv* mund të bëhet me hulumtimin e dallimit ndërmjet arsyes dhe inteligjencës.

Intelegjenca është instrument i njeriut për arritjen e qëllimeve praktike, me synim që të zbulohen ato aspekte të gjërave, njohja e të cilave është e domosdoshme për të manipuluar me to. Vetë qëllimi apo, gjë që është e njejtë, premisat mbi të cilat shtrihet mendimi "inteligjent" nuk gjurmohen, por ato presupozohen dhe mund të jenë por nuk është e thënë të jenë vetvetiu racionale. Ky tipar i veçantë i inteligjencës mund të shihet qartë me rastet ekstreme, siç është ai i personave paranoid. Premisa e tij, për shembull, se të gjithë njerëzit bëjnë komplot kundër tij, është irracionale dhe e rrejshme, por procesi i tij mendor, i ndërtuar në bazë të kësaj premise mund të tregoj vetvetiu një sasi të jashtëzakonshme të inteligjencës. Në orvatjen e tij për ta provuar tezën e tij paranoide, ai e bënë lidhjen e vëzhgimeve dhe i krijon strukturat logjike të cilat shpeshherë janë aqë bindëse saqë është vështirë t'i provojmë premisat irracionale të saja. Zbatimi i inteligjencës së pastër për zgjidhjen e çështjeve, natyrisht, nuk kufizohet në fenomenet e këtilla patologjike. Kryesisht mendimi i ynë është domosdoshmërisht i kapluar me arritjen e rezultateve praktike, në aspektet kuantitative dhe "sipërfaqësore" të dukurive, por pa e hulumtuar vlerën e qëllimeve dhe të premisave të nënkuptuara dhe pa përpjekjen për ta kuptuar natyrën dhe kualitetin e dukurive.

Arsyeja e përfshin edhe dimensionin e tretë, atë të thellësisë, i cili arrin deri te thelbi i gjërave dhe proceseve. Megjithëse arsyeja nuk është e ndarë prej qëllimeve praktike të jetës (dhe menjëherë do të tregojë në ç'kuptim është kjo e vërtetë), ajo nuk është as instrument i thjeshtë i aksionit të drejtpërdrejtë. Funksioni i sajë është të njohë, të kuptojë, të kap, të vejë raport ndaj gjërave duke i kuptuar ato. Ajo depërton nëpër sipërfaqen e gjërave në mënyrë që të zbulojë thelbin e tyre, raportet e tyre të fshehta dhe domethënjet më të thella, "shkakun" e tyre. Ajo nuk është, si të thuash, dy dimensionale por është "përspektive", të përdori terminin e Nietzsches; domethënë ajo i përfshin të gjitha perspektivat dhe dimensionet e

përfytyrueshme, e jo vetëm ato që janë praktikisht të rëndësishme. Të merresh me thelbin e gjërave nuk don të thot të merresh me diçka “prapa“ gjërave, por me veçoritë esenciale, të përgjithshme dhe universale, me veçoritë më të përgjithshme dhe të përhapura të fenomeneve, të çliruara prej aspekteve të tyre të sipërfaqshme dhe aksidentale (logjikisht të pa rëndësishme).

Tash mund të vazhdojmë me shqyrtimin e disa karakteristikave më specifike të mendimit produktiv. Subjekti me mendimin produktiv nuk është indiferent ndaj objektit të tij, por është i prekur dhe i kapërthyer prej tij. Objekti nuk përjetohet si diçka e vdekur dhe e ndarë prej njeriut dhe jetës së tij, si diçka për të cilën njeriu mendon vetëm në formë të vetë-izolimit; përkundrazi, subjekti është fort i interesuar për objektin e tij dhe sa më intim të jetë ky raport aqë më i frytshëm është mendimi i tij. Dhe pikërisht ky raport ndërmjet tij dhe objektit të tij është ajo që piksëpari e stimulon mendimin e tij. Për të një person apo ndonjë fenomen bëhen objekte të mendimit sepse ato janë objekte të interesit të tij, të cilat janë të rëndësishme nga pikpamja e jetës së tij individuale apo e ekzistencës njerëzore. Një ilustrim i bukur për këtë gjë është rrëfimi për zbulimin e Budës të “të vërtetës së katërfisht“. Buda e pa një kufomë, një të sëmurë dhe një plak. Ai, si djalosh, ishte i shqetësuar thellë nga fati i pashmagshëm i njeriut dhe reagimi i tij ndaj vëzhgimit të tij ishte nxitja e mendimit, që e qoi atë drejt teorisë së tij për natyrën e jetesës dhe për rrugët e shpëtimit të njeriut. Reagimi i tij natyrisht nuk është i vetmi i mundshëm. Në situaten e njejtë, mjeku modern do të mund të reagonte duke filluar të mendoj si ta luftojë vdekjen, sëmundjen dhe mplakjen, por pikëpamja e tij po ashtu do të përcaktohej nga reagimi i tij i plotë ndaj objektit të tij.

Në procesin e të menduarit produktiv mendimtari është i motivuar nga interesi i tij për objektin; ai është i prekur prej tij dhe reagon ndaj tij; ai kujdeset dhe përgjigjet. Por mendimin produktiv po ashtu e karakterizon objektiviteti, respekti që e ka mendimtari për objektin e tij, aftësia e tij për ta pa objektin të tillë çfarë është

dhe jo siç dëshiron të jetë. Ky polaritet ndërmjet objektivitetit dhe subjektivitetit është karakteristikë e mendimit produktiv si dhe e produktivitetit në përgjithsi.

Të jemi objektiv është e mundur vetëm në qoftë se i respektojmë gjërat që i vëzhgojmë; domethënë në qoftë se jemi të aftë që t'i shohim në unitetin dhe ndërlidhjen e tyre. Ky respekt në esencë nuk ndryshon nga respekti të cilin e kemi shqyrtuar lidhur me dashurinë; Në atë masë në të cilën dëshiroj të kuptoj diçka, në atë masë duhet të jem i aftë ta shoh atë të tillë siç ekziston sipas natyrës së saj; në qoftë se është kjo e vërtetë në lidhje me të gjitha objektet e mendimit, atëherë kjo e përbënë një çështje speciale të studimit të natyrës njerëzore.

Një aspekt tjetër i objektivitetit duhet të jëtë i pranishëm tek mendimi produktiv për objektet e gjalla dhe jo të gjalla: ai i të parit të totalitetit të fenomenit. Në qoftë se vëzhguesi e izolon një aspekt të objektit, pa e parë tërësinë, ai nuk do ta kuptojë në esencë as atë aspekt të cilin e studion. Këtë pohim e theksonte Wertheimer si elementin më të rëndësishëm të mendimit produktiv. "Proceset produktive", shkruante ai, "shpesh e kanë këtë natyrë: nga dëshira që ta gjejmë të kuptuarit e vërtetë, fillon kërkimi dhe gjurmimi. Një sferë e caktuar në fushën e hulumtimit bëhet vendimtare, qendër; mirëpo jo e izoluar. Kështu e formojmë një pikëpamje të re, më thellë të strukturuar për situatën, duke i përfshirë ndryshimet për domethëniet funksionale, për grupimin etj., për çështjet e veçanta.. I drejtuar nga ajo që e kërkon struktura e një situate për regjionin vendimtar, njeriu gjendet para një supozimi të arsyeshëm, i cili - sikurse edhe pjesët tjera të strukturës - kërkon verifikim të drejtpërdrejtë apo jo të drejpërdrejtë. Dy dimensione janë të përfshira: të fitojmë imazhin e plotë e të qëndrueshëm dhe të shohim cilat pjesë i kërkon struktura e tërësisë "[28)]

Objektiviteti kërkon të shoh jo vetëm objektin të tillë çfarë është, por ta shoh edhe veten të tillë çfarë jam, domethënë të jam i vetëdijshëm për konstellacionin e veçantë në të cilin gjendem si vrojtues në raport me objektin e vrojtimit. Veç kësaj, mendimi

produktiv është i përcaktuar si përnga natyra e objektit ashtu edhe përnga natyra e subjektit, i cili ka vënë raport me objektin e tij në procesin e të menduarit. Ky përcaktim i dyfishtë e përbënë objektivitetin, për dallim nga subjektiviteti i rrejshëm në të cilin mendimi nuk kontrollohet nga objekti dhe kështu degjenerohet në paragjykim, në mendim arbitrar dhe fantazi. Por, objektiviteti nuk është siç nënkuptohet shpesh herë në idenë e rrejshme të objektivitetit "shkencor", sinonim me indiferencën, me mungesën e interesit dhe kujdesit. Si mund të depërtoj njeriu nga sipërfaqja e mbuluar me vello e gjërave deri te shkaqet dhe lidhjet e tyre në qoftë se ai nuk ka interes që është vital dhe mjaft shtytës për një detyrë aqë të vështirë? Si mund të formulohen qëllimet e hulumtimit veçse në lidhje me interesat e njeriut? *Objektiviteti nuk e nënkupton indiferencën, ai e nënkupton respektin*;_domethënë aftësinë për të mos i shtrëmbëruar dhe falsifikuar gjërat, personat dhe veten. Mirëpo athua faktori subjektiv nuk synon tek vrojtuesi dhe interesi i tij ta shtrembëroj mendimin e tij për hir të arritjes së rezultateve të dëshiruara? Athua mungesa e interesit personal nuk është kusht i hulumtimit shkencor? Ideja sipas të cilës mungesa e interesit është kusht për ta njohur të vërtetën është e rrejshme.[29)] Vështirë se ekziston ndonjë zbulim apo shqyrtim i rëndësishëm që nuk ka qenë i frymëzuar nga interesi i mendimtarit. Në të vërtetë, mendimi i pa interes bëhet steril dhe i pakuptim. Ajo që është e rëndësishme nuk është fakti se a ka apo nuk ka interes, por *cili lloj* i interesit ekziston dhe cili do të jetë raporti i tij ndaj të vërtetës. Çdo mendim produktiv është i stimuluar nga interesi i vrojtuesit. Kurrë nuk është interesi vetvetiu ai që i shtrembëron idetë, por vetëm ato interese që janë të papajtueshme me të vërtetën, me zbulimin e natyrës së objektit që vrojtohet.

Pohimi se produktiviteti është aftësi e lindur njerëzore është në kundërshtim me idenë sipas të cilës njeriu është përtac sipas natyrës dhe prandaj duhet të detyrohet që të jetë aktiv. Ky supozim është shumë i vjetër. Kur Moisiu e ftoi faraonin ta lejoj popullin ebreit që të mund "t'i shërbejë Zotit në shkretëtirë", përgjigja e tij ishte: "Ju

jeni përtac, asgjë tjetër veçse përtac“. Për faraonin puna skllavërore e nënkuptonte prodhimin e sendeve; ta nderosh Zotin ishte përtaci. Idenë e njejtë e kanë adoptuar të gjithë ata që kanë dashur të përfitojnë nga veprimtaria e huaj dhe nuk kanë pasur dobi prej produktivitetit, sepse nuk kanë mundur ta eksploatojnë.

Vetë kultura e jonë siç duket na ofron dëshmi pikërisht për të kundërtën. Gjatë disa shekujve të fundit njeriu perendimor ishte i kapluar me idenë e punës, me nevojën për aktivitet të përhershëm. Ai është pothuaj i paaftë për të qenë përtac në çfarëdo kohe. Ky kontrast, megjithatë, është vetëm dukje. Përtacia dhe aktiviteti i detyrueshëm nuk janë në kundërshtim, por ato janë dy simptome të çrregullimit të funksionimit të drejtë të njeriut. Te individi neurotik shpesh herë hasim në paaftësinë për të punuar si simptomi i tij kryesor; kurse tek i ashtuquajturi individ i përshtatur hasim në paaftësinë për t’u kënaqur në qetësi dhe pushim. Aktiviteti i detyrueshëm nuk është kundërshti e përtacisë, por plotësim i saj; kundërshti e të dyjave është produktiviteti.

Gjymtimi i aktivitetit produktiv rezulton ose me jo aktivitet ose me aktivitet të tepërt. Uria dhe detyrimi nuk mund të jenë kurrë kushte për aktivitetin produktiv. Përkundrazi, liria, siguria ekonomike dhe organizimi shoqëror në të cilin puna mund të jetë shprehje kuptimplotë e aftësive të njeriut, janë faktorë të cilët e bëjnë të mundur shprehjen e tendencës natyrore të njeriut për t’i përdorur në mënyrë produktive forcat e tij. Aktivitetin produktiv e karakterizon ndërrimi ritmik i veprimit dhe pushimit. Puna produktive, dashuria dhe mendimi janë të mundshme vetëm në qoftë se individi mund të jetë, kur kjo është e domosdoshme, i qetë dhe vetëm me vetveten. Të jesh i aftë ta dëgjosh veten është një kërkesë e domosdoshme e aftësisë për t’i dëgjuar të tjerët; të jesh në shtëpi me veten është kusht i domosdoshëm i lidhshmërisë sonë me të tjerët.

(4) Orientimet në procesin e socializimit

Siç vëmë në dukje në fillim të këtij kapitulli, procesi jetësor nënkupton dy lloje të raporteve ndaj botës së jashtme, atë të asimilimit dhe të socializimit. Ndërsa e para është shqyrtuar detajisht në këtë kapitull,[30)] me të dytën jam marrur hollësisht në librin *Ikje nga liria* dhe prandaj këtu do të paraqes vetëm një përmbledhje të shkurtër.

Ne mund të dallojmë këto lloje të raporteve interpersonale: raportin simbiotik, tërheqjen - destruktivitetin dhe dashurinë.

Në raportin *simbiotik* individi vehet në raport me të tjerët, mirëpo e humbë ose kurr nuk e fiton pavarsinë e tij; ai i ikë rrezikut të vetmisë duke u bërë pjesë e personit tjetër, ose “kapërdihet“ nga ai person, ose ai vetë e “kapërdinë“ atë. E para është rrënjë e asaj që në aspektin klinik përshkruhet si *mazohizëm*. Mazohizmi është orvatje për t’u çliruar nga vetë personaliteti i ynë, për të ikur nga liria dhe për ta kërkuar sigurinë duke e lidhur veten me një person tjetër. Format që i merr varshmëria e tillë janë të shumëfishta. Ajo racionalizohet si flijim, detyrë apo dashuri, sidomos kur struktura shoqërore e bënë legjitime këtë lloj të racionalizimit. Nganjëherë orvatjet mazohiste janë të përziera me impulset seksuale dhe perverzionet mazohiste kënaqëse; mirëpo shpesh herë orvatjet mazohiste janë në konflikt me pjesët e personalitetit që e synojnë pavarësinë dhe lirinë në atë masë saqë ato përjetohen si të dhembëshme dhe të mundimshme.

Impulsi i gëlltitjes së të tjerëve, forma *sadiste*, aktive e raportit simbiotik shfaqet në të gjitha format e racionalizimit si dashuri, mbrojtje e tepruar, mbizotrim “i arsyeshëm“, hakmarrje “e arsyeshme“ etj.; ajo shfaqet po ashtu e përzier me impulset seksuale si sadizëm seksual. Të gjitha format e shtytjeve sadiste burojnë nga impulsi i zotërimit të plotë të personit tjetër, “i gëlltitjes“ së tij, dhe i shndërrimit të tij në objekt të paaftë të vullnetit tonë. Dominimi i plotë mbi personin e paaftë është thelbi i raportit aktiv simbiotik. Personi të cilin e dominojmë shikohet dhe trajtohet si *send* që duhet

përdorur dhe shfrytëzuar, dhe jo si qenie njerëzore që është qëllim në vete. Sa më shumë kjo përpjekje të përzihet me destrukcion aqë më e egër është ajo; mirëpo edhe dominimi mirëdashës i cili maskohet shpesh herë si “dashuri“ është po ashtu shprehje e sadizmit. Ndërsa sadisti mirëdashës dëshiron që objekti i tij të jetë i pasur, i fuqishëm, i suksesshëm, ekziston një gjë që ai përpiqet ta pengojë me të gjitha forcat e tij: që objekti i tij të bëhet i lirë dhe i pavarur dhe kështu të pushoj së qenmi i tij.

Balzaku në veprën e tij *Iluzionet e humbura* e jep një shembull mahnitës të sadizmit mirëdashës. Ai e përshkruan raportin ndërmjet Lucien-it të rij dhe të burgosurit nga Bagno-i, i cili paraqitet si abat (abbč). Menjëherë pasi u njoftua me djalin e ri, i cili posa ishte përpjekur të bënte vetëvrasje, abati thot: “Unë të kam marrur, ta kam kthyer jetën dhe ti më takon mua ashtu siç i takon krijesa krijuesit, ashtu siç Ifriti - në përrallat e Lindjes - i takon frymës, ashtu siç trupi i takon shpirtit. Me duar të fuqishme do të ju përkrahë drejt pushtetit; megjithatë unë të premtoj një jetë plotë kënaqësi, nderë dhe gostishë të përhershme. Kurrë nuk do të mungojnë paratë, ju do të shkëlqeni do të jeni madhështor; kurse unë, i përunjur me një përkrahje të ndytë, do të ju siguroj ngrehinën e shkëlqyeshme të suksesit. Unë e dua fuqinë për hirë të fuqisë. Unë do të kënaqem gjithnjë me ëndjet e tua, megjithëse duhet të heqë dorë prej tyre. Shkurt: unë do të jem një i njejti person me ju...Dëshiroj ta dua krijesën time, ta formoj, ta sajoj për shërbimet e mia, në mënyrë që ta dua siç e don babai fëmiun e tij. Unë, djalosh i dashur, do të shetitem së bashku me ty në karrocën tënde, do të kënaqem me suksesin tënd ndaj grave. Dhe do të them: Ky djalosh i pashëm jam unë“.

Ndërsa raportin simbiotik e karakterizon afërsia dhe intimiteti me objektin, megjithëse në kurriz të lirisë dhe integritetit, lloji tjetër i raportit karakterizohet me një *distancë, tërheqje dhe destrukcion*. Ndjenja e paaftësisë individuale mund të mposhtet me anë të tërheqjes nga të tjerët, të cilët i përjetojmë si kërcënim. Në një masë, tërheqja është pjesë e ritmit normal në raportin e çdo personi ndaj

botës, ajo është e domosdoshme për kontemplacion, për studim, për përpunimin e materialeve, ideve, pikëpamjeve. Në fenomenin që këtu e përshkruajtëm tërheqja është forma kryesore e raportit ndaj të tjerëve, si të thuash, një raport negativ. Barasvlera emocionale e saj është ndjenja e indiferencës ndaj të tjerëve, shpesh herë e shoqëruar me ndjenjën kompensuese të mendjemadhësisë (self-inflation). Tërheqja dhe indiferenca munden por nuk është e thënë të jenë të vetëdijshme; në të vërtetë, ato në shoqërinë tonë janë kryesisht të fshehura nga një lloj i përciptë i interesit dhe shoqërueshmërisë.

Destrukcioni është formë *aktive* e tërheqjes; impulsi i shkatërrimit të të tjerëve buron nga frika e të qenit i shkatërruar prej tyre. Meqenëse tërheqja dhe destruktiviteti janë forma pasive dhe aktive të llojit të njejtë të raportit, ato shpesh herë përzihen në përpjestime të ndryshme. Mirëpo, dallimi i tyre është më i madh se ai ndërmjet formës aktive dhe pasive të raportit simbiotik. Destruktiviteti është rezultat i bllokimit më të fuqishëm dhe më të plotë të produktivitetit se sa tërheqja. Ai është zvetnim i shtytjes për jetë; ai është energjia e jetës së *pajetuar* e cila është transformuar në energji të destrukcionit të jetës.

Dashuria është formë produktive e raportit ndaj të tjerëve dhe ndaj vetvetes. Ajo e nënkupton përgjegjësinë, kujdesin, respektin dhe njohjen, si dhe dëshirën e rritës dhe zhvillimit edhe të personit tjetër. Ajo është shprehje e intimitetit ndërmjet dy qenieve njerëzore, me kusht që të ruhet integriteti i tyre reciprok.

Nga ajo që u parashtrua më sipër rrjedh se duhet të ekzistojnë ngjashmëri ndërmjet formave të ndryshme të orientimeve në procesin e asimilimit përkatësisht të socializimit. Tabela vijuese na jep një përfytyrim të orientimeve të cilat i shqyrtuam si dhe ngjashmëritë ndërmjet tyre.[31)]

ASIMILIMI SOCIALIZIMI

***I*. ORIENTIMI JOPRODUKTIV**

a) *Marrës* .... *Mazohist*
(Miratimi) *(Besnikëria)* — *simbioza*
b) *Shfrytëzues*.......... *Sadist*
(Marrja) *(Autoriteti)*

c) *Grumbullues*....... *Destruktiv*
(Ruajtja) *(Agresiviteti)* — *tërheqja*
d) *Tregtar*................ *Indiferent*
(Shkëmbimi) *(Rregulëlsia)*

II. ORIENTIMI PRODUKTIV

veprues……………………….*Dashuria, arsyeja*

Më duket që nevojiten vetëm disa fjalë për komentim. Pikëpamja marrëse dhe shfrytëzuese e nënkuptojnë një lloj tjetër të raportit interpersonal nga ai grumbullues. Të dy pikëpamjet, ajo marrëse dhe shfrytëzuese, përfundojnë në një lloj të intimitetit dhe afrisë me njerëzit, prej të cilëve pritet që t’u mirrren gjërat në mënyrë të qetë përkatësisht agresive. Në pikëpamjen marrëse, raport dominues është nënshtrimi, mazohizmi: në qoftë se i nënshtrohem personalitetit më të fuqishëm, ai do të më jep gjithë atë që më duhet. Personi tjetër bëhet burim i çdo të mire, dhe në raportin simbiotik njeriu merr gjithë atë që i nevoitet prej tij. Nga ana tjetër pikëpamja shfrytëzuese, zakonisht nënkupton një lloj të raportit sadistik: në qoftë se e marr me forcë gjithë ate që më nevojitet nga personi

tjetër, atëherë unë duhet të sundoj mbi te duke e bërë ate objekt të paaftë të dominimit tim.

Përkundër këtyre dy pikëpamjeve, lloji i raportit grumbullues e nënkupton distancën nga personat e tjerë. Ai nuk mbështetet në shpresën e marrjes së gjërave nga burimi i jashtëm i të gjitha të mirave por në shpresën se do t'i posedoj gjërat jo duke mos hargjuar por duke grumbulluar. Çfarë do intimiteti me botën e jashtme është kërcnim ndaj këtij lloji të sistemit të sigurimit autarkik. Karakteri grumbullues do të synoj ta zgjidh çështjen e raportit të tij ndaj të tjerëve duke u përpjekur që të tërhiqet apo - nëse botën e jashtme e ndien si një kërcënim të madh - ta shkatërrojë.

Orientimi tregtar po ashtu mbështetet në shkëputjen nga të tjerët, por përkundër orientimit grumbullues shkëputja e ka një ngjyrim më shumë miqësor se sa destruktiv. I gjithë parimi i orientimit tregtar e nënkupton kontaktin e lehtë, lidhshmërinë e përciptë, dhe shkëputjen nga të tjerët vetëm në kuptimin më të thellë emocional.

(5) Përzierja e orientimeve të ndryshme

Duke i përshkruar llojet e ndryshme të orientimeve joproduktive dhe orientimin produktiv, unë i trajtova këto orientime sikur të ishin realitete të ndara, që dallojnë qartë ndërmjet tyre. Siç duket ky lloj i trajtimit ishte i domosdoshëm për shkaqe didaktike, sepse ne duhet ta kuptojmë natyrën e çdo orientimi para se të arrijmë të përparojmë deri te të kuptuarit e përzierjes së tyre. Por në realitet ne gjithnjë merremi me përzierje, sepse karakteri kurrë nuk e paraqet një prej orientimeve joproduktive apo ekskluzivisht orientimin produktiv.

Ndër kombinimet e orientimeve të ndryshme duhet të dallojmë përzierjen e ndërsjelltë të orientimeve joproduktive nga përzierja e orientimit joproduktiv me ate produktiv. Disa prej tyre kanë ngjashmëri të caktuar të ndërsjellët, për shembull, orientimi marrës (receptive) më shpesh përzihet me atë shfrytëzues (exploitative) se

sa me atë grumbullues (hoarding). Orientmi marrës dhe shfrytëzues e kanë të përbashkët afrinë ndaj objektit, për dallim nga orientimi grumbullues ku e gjejmë largësinë e individit nga objekti. Mirëpo madje edhe orientimet me ngjashmëri më të vogël shpeshherë janë të përziera. Në qoftë se dëshirojmë ta karakterizojmë ndonjë person, kjo zakonisht duhet të bëhet me anë të orientimit dominues të tij.

Përzierja ndërmjet orientimit joproduktiv dhe produktiv kërkon një shqyrtim më rrënjësor. Nuk ka individ orientimi i të cilit është plotësisht produktiv, dhe as individ të cilit i mungon tërësisht produktiviteti. Mirëpo pesha përkatëse e orientimit produktiv dhe joproduktiv në strukturën e karakterit të çdo personi ndryshon dhe kështu e përcakton *kualitetin* e orientimit joproduktiv. Në përshkrimin e lartpërrmendur të orientimeve joproduktive qe supozuar se ato janë *dominuese* në strukturën karakteriale. Tani duhet ta plotësojmë përshkrimin e mëhershëm duke i shqyrtuar kualitetet e orientimeve joproduktive të strukturës së karakterit ku dominon orientimi *produktiv*. Këtu orientimet joproduktive nuk e kanë kuptimin negativ siç e kanë atëherë kur janë dominuese, por e kanë një veti tjetër dhe konstruktive. Në të vërtetë, orientimet joproduktive, ashtu siç qenë përshkruar, mund të kuptohen si orientime të shtrembëruara, të cilat vetvetiu janë pjesë normale dhe të domosdoshme të jetës. Çdo qenie njerëzore, që të mund të mbijetoj, duhet të jetë e aftë që t'i *pranojë* gjërat prej të tjerëve, *t'i merr* gjërat, *t'i ruajë dhe t'i këmbejë.* Ajo po ashtu duhet të jetë e aftë *t'i shkoj pas* autoritetit, *t'i udhëheqë* të tjerët, të jetë *vetëm* dhe *ta dëshmoj* veten. Vetëm në qoftë se mënyra e tij e përfitimit të gjërave dhe e raportit të tij ndaj të tjerëve është në thelb joproduktive, atëherë aftësia e pranimit, marrjes, ruajtjes apo këmbimit shndërrohet në lakmi të pranimit, shfrytëzimit, grumbullimit apo tregëtimit si një mënyrë dominuese e përvetësimit. Format joproduktive të raportit social te personi kryesisht produktiv - lojaliteti, autoriteti, drejtësia, ngulmimi - shndërrohen në nënshtrim, dominim, tërheqje, destruktivitet te personi kryesisht joproduktiv. Prandaj, secili nga orientimet

joproduktive e ka aspektin pozitiv dhe negativ, në varësi nga shkalla e produktivitetit në strukturën e përgjithshme të karakterit. Lista vijuese e aspekteve pozitive dhe negative të orientimeve të ndryshme mund të shërbejë si ilustrim i këtij parimi.

ORIENTIMI MARRËS (PËRVETËSIMI)

Aspekti pozitiv ***Aspekti negativ***

përvetësimi.............................pasiv, i pa iniciativë
i kundërpërgjigjshëm.............i pa opinion, impersonal
i devotshëm ....i nënshtruar
modest....................................pa krenari
magjepsës...............................parazit
i adaptueshëm........................jo parimor
i përshtatur ndaj shoqërisë....servil, pa vetëbesim
idealist………………...……….jo realist
i ndjeshëm..............................frikaman
i njerëzishëm..........................i pakarakter
optimist.................................me mendim dëshirues
i besueshëm............................i mashtrueshëm
i butë.......................................sentimental

ORIENTIMI SHFRYTËZUES (MARRJA)

Aspekti pozitiv ***Aspekti negativ***

aktiv.......................................shfrytëzues
i aftë për iniciativë.................agresiv
i aftë për të kërkuar................egocentrik
krenar.....................................mendjemadh

impulsiv..................................i ngutshëm
i vetëbesueshëm ....arrogant
ai që pushton...........................ai që bënë lajka

ORIENTIMI GRUMBULLUES (RUAJTJA)

Aspekti pozitiv ***Aspekti negativ***

praktik....................................pa imagjinatë
ekonomik.................................koprac
i vëmendshëm..........................i dyshimtë
i rezervuar...............................i ftohët
i durueshëm.............................letargjik
i kujdesshëm............................i merakosur
i palëkundur, këmbëngulës ....kryeneç
i paturbulluar..........................përtac
gjakftohët ....inert
i disciplinuar...........................pedant
metodik....................................obsesiv
lojal ....zotërues

ORIENTIMI TREGTAR (KËMBIMI)

Aspekti pozitiv ***Aspekti negativ***

i qëllimshëm............................oportunist
i aftë për ndryshime ....jokonsekuent
rinor ....fëmijëror
me pamje të përparuar ....pa ardhmëri apo të kaluar
pa paragjykime ....pa parime dhe vlera morale
shoqëror..................................i paaftë për të qenë vetëm

i prirë për eksperimentim ......i pa qëllim
jo dogmatik ....relativistik
veprues..................................tepër aktiv
kurreshtar...............................i patakt
inteligjent ....intelektualist
i adaptueshëm ....jodiskriminues
tolerant..................................indiferent
mendjemprehtë.......................mendjelehtë
zemërgjerë..............................hargjues

Aspektet pozitive dhe negative nuk janë dy klasë sindromesh të ndara. Secila nga këto veti mund të përshkruhen si një pikë e kontinuitetit që përcaktohet nga *shkalla e orientimit produktiv që mbizotëron*; rregullësia sistematike racionale, për shembull, mund të gjendet tek produktiviteti i lartë, kurse, me uljen e produktivitetit, ajo degjenerohet gjithnjë më shumë në “rregullësi“ irracionale, pedanterike dhe detyruese, e cila në të vërtetë e shpartallon qëllimin e vet. Po kjo vlenë si e vërtetë për ndryshimin nga pjekuria në papjekuri, apo për ndryshimin nga krenaria në mendjemadhësi. Duke i marrë parasysh vetëm orientimet themelore mund të shohim te çdo person sasinë e paqëndrueshme të ndryshueshmërisë së tyre të shkaktuara nga fakti:

1) se orientimet joproduktive janë të përziera në mënyra të ndryshme, në varësi prej peshës përkatëse të secilës prej tyre;
2) se secili ndryshon në mënyrë kualitative në varësi nga sasia e produktivitetit të pranishëm;
3) se orientimet e ndryshme mund të veprojnë me fuqi të ndryshme, në sferën përkatëse materiale, emocionale apo intelektuale të aktivitetit.

Po t’i shtojmë përfytyrimit të personalitetit temperamentet dhe prirjet e ndryshme, do të mund të kuptojmë lehtë se forma e këtyre elementeve themelore e mundëson një numër të pafund të variacioneve të personalitetit.

FUSNOTAT

1. Këtë termin e kam përdorur pavarësisht nga terminologjia e ekzistencializmit. Mirëpo gjatë rishikimit të dorëshkrimit jam njohur me veprat e Jean Paul Sartërit "*Mizat*" dhe "*A është ekzistencializmi humanizëm?*" Megjithatë kujtoj që nuk është i nevojshëm ndonjë ndryshim apo plotësim. Edhe pse ekzistojnë disa pika të përbashkëta, unë nuk mund të vlerësoj shkallën e përputhjes, meqë gjer më tani nuk kam pasur afrim me veprat kryesore filozofike të Sartërit.
2. Katër temperamentet kanë qenë të simbolizuara me katër elemente: kolerik = zjarri = i ngrohtë dhe i thatë, i shpejtë dhe i fuqishëm; sanguinik = ajri = i ngrohtë dhe i lagësht, i shpejtë dhe i dobët; flegmatik = uji = i ftohtë dhe i lagësht, i ngadalshëm dhe i dobët; melankolik = toka = i ftohtë dhe i thatë, i ngadalshëm dhe i fortë.
3. Shih po ashtu zbatimin e tipeve të temperamentit të Charles William Morris'it në sturkturat kulturore në librin "*Rrugët e jetës" (Paths of Life*, New York: Harper * Brothers, 1942).
4. Një indikacion i ngatërrimit të temperamentit me karakterin është fakti se Kretschmeri, sado që përgjithsisht konsekuent gjatë përdorimit të konceptit të temperamentit, e titulloi librin e tij "*Konstitucioni fizik dhe karakteri*" në vend të "*Temperamenti dhe Konstitucioni fizik*". Sheldoni, libri i të cilit mban titullin "*Llojllojshmëria e temperamenteve*", megjithatë është konfuz në zbatimin klinik të konceptit të tij të temperamentit. "*Temperamentet*" e tij përmbajnë tipare të pastërta të temperamenteve të përziera me tiparet e karakterit ashtu siç paraqiten ato te personat e një temperamenti të caktuar. Nëse shumica e subjekteve nuk do ta arrinte pjekurinë e plotë emocionale, tipet e caktuara të temperamentit do të tregonin ndër vete disa tipare të karakterit të cilat kanë përngjasim pikërisht me atë temperament. Rasti në fjalë është tipar i shoqrueshmërisë

jokritike, të cilën Sheldoni e shënon si një ndër tiparet e temperamentit viscerotonik. Mirëpo, vetëm viscerotoniku i papjekur, joproduktiv do të tregojë shoqrueshmëri jokritike; viscerotoniku produktiv do të tregojë shoqrueshmëri kritike. Tipari që e shënon Sheldoni nuk është tipar i temperamentit, por tipar i karakterit, i cili shpesh herë shfaqet në lidhshmëri me temperamentin e caktuar dhe konstitucionin fizik, me kusht që shumica e subjekteve t'i takojnë shkallës së njejtë të pjekurisë. Duke qenë se metoda e Sheldonit bazohet plotësisht në korelacionin statistik të "tipareve" dhe konstitucionit fizik, pa orvatje që të analizohet në mënyrë teorike sindromi i tipareve, gabimi i tij ishte pothuaj i pashmangshëm.

5. Leland E. Hinsie dhe Jacob Shatzku, *Fjalori psikiatrik* (*Psychiatric Dictionary*, New York: Oxford University Press, 1940).
6. Në qoftë se lexuesi dëshiron të fillojë me imazhin e të gjitha tipeve, mund t'i kthehet diagramit në fq. 85.
7. Shih. Fq. 87,88,89. Përshkrimi vijues i orientimit joproduktiv, përveç atij tregtar, i përmbahet imazhit klinik të karakterit paragjenital, të cilin e dha Freudi dhe të tjerët. Ndryshimi teorik bëhet i qartë gjatë shqyrtimit të karakterit grumbullues.
8. Për studimin e historisë dhe funksionit të tregut modern shih librin e K. Polanyi'sit "*Transformimi i madh*" (*The Great Transformation,* New York: Rinehart * Company, 1944)
9. Fakti që raportet ndaj vetës dhe ndaj të tjerëve janë të lidhura do të shpjegohet në kapitullin e IV.
10. Dallimi ndërmjet inteligjencës dhe arsyes do të shqyrtohet më vonë, në fq. 75
11. Shih Ernest Schachtel >>*Mbi nocionin dhe diagnozën e personalitetit në "Testet e personalitetit"<< (Zum Begriff und zur Diagnosis der Persoenlichkeit in "Personality Tests")* në "Revistën për hulumtime sociale" (*Zeitschrift für Sozialforschung,* Jahrgang 6, 1937, fq. 597 - 624).
12. Po aty, fq. 112.

13.Hal Falvey, “*Dhjetë sekonda që do ta ndryshojnë jetën e juaj*“ (*Ten Seconds That Will Change Your Life*, Chicago: Wilcox & Follett, 1946)
14.Produktiviteti ashtu siç përdoret në këtë libër e nënkupton zgjërimin e konceptit të spontanitetit i cili është përshkruar në librin “*Ikje nga liria“*
15.Por karakteri autoritar nuk synon vetëm të nënshtrojë, por edhe të sundojë mbi të tjerët. Në të vërtetë të dy aspektet edhe ai sadist edhe ai mazohist janë gjithnjë të pranishme dhe dallojnë vetëm sipas shkallës së fuqisë së tyre, gjegjësisht të shtypjes së tyre. (Shiko shqyrtimin për karakterin autoritar në librin “*Ikje nga liria*“, fq. 147, 148; 150-154; bot. Rilindja Prishtinë 1981).
16.Një orvatje interesante, sadoqë jo e plotë e analizimit të mendimit produktiv është vepra e botuar pas vdekjes e Max Wertheimerit “*Mendimi produktiv*“ *(Produktive Thinking,* New York: Harper * Brothers, 1945). Me disa aspekte të produktivitetit janë marrur Munsterberger, Natorpi, Bergsoni dhe James-i; po ashtu edhe Brentano dhe Husserli në analizën e “aktit“ psiqik; Dilthey në analizën e krijimtarisë artistike dhe O. Schwarz në “*Antropologjinë medicinale*” (*Medizinische Anthropologie*, Leipzig: Hirzel, 1929), fq. 111. Në të gjitha këto vepra, megjithate, çështja nuk është trajtuar në lidhje me karakterin.
17.*Etika e Nikomahut*, 1098a, 8.
18.Po aty 1098b, 32.
19.Spinoza, *Etika*, IV, def. 8.
20.Po aty, IV, parathënia
21.Po aty, IV, def. 20.
22.J.W. Goethe “*Fausti*“ sipas përkthimit të Skender Luarasit botoi Rilindja, Prishtinë, fq. 78.
23.J.W. Goethe “Fausti“, sipas përkthimit të Skender Luarasit, botoi Rilindja, Prishtinë, fq. 610, 611
24.*Njëmbëdhjetë drama* të Henrik Ibzenit (*Eleven Plays of Henrik Ibsen*, The Modern Library, Random House, Inc, New York), akti V, sqena VI

25.Ky koncept i mardhënies si sintezë e afrisë dhe unitetit është shumënduart i ngjashëm me konceptin “detached- attachment“ (“indiferenca-bashkëngjitja“) në librin e Charles Morrisit “*Rrugët e jetës*” (“*Paths of life*”, New York: Harper-Brothers, 1942), me dallim se Morris’-i nxjerr konkluzione për temperamentin kurse unë për karakterin.

26.Kapitulli i IV, Egoizmi, dashuria ndaj vetes dhe interesi vetiak.

27.Krahaso atë që thot Aristoteli për dashurinë: “Pra siç duket miqësia më shumë konsiston në dashurim se sa në të qenët i dashur. Se është kështu mund të shihet nga kënaqja e nënës që dashuron; sepse nënat nganjëherë u japin fëmijët e tyre të tjerëve t’i edukojnë dhe sadoqë ata i njohin dhe i dojnë, nuk kërkojnë që t’u kthehet dashuria, në qoftë se nuk është e mundur edhe të dashurojnë edhe të jenë të dashura, por siç duket kënaqen kur shohin që fëmijët e tyre përparojnë dhe i dojnë madje edhe atëhere kur fëmijët për shkak të mosdijes, nuk u bëjnë atyre nderimin e duhur“ (*Etika e Nikomahut*, libri VIII, kapitulli X)

28.Max Wertheimer “*Mendimi produktiv*” (New York: Harper-Brothers, 1945), faq. 167 dhe 192.

29.Shih shqyrtimin e K. Mannheimit për këtë çështje në librin “*Ideologjia dhe utopia*“ (*Ideology and utopia*, New York: Harcourt, Brace and Company, 1936).

30.Duke e përfshirë edhe dashurinë, e cila është trajtuar bashkë me të gjitha manifestimet e tjera të produktivitetit me qëllim që të jepet një përshkrim më i plot i natyrës së produktivitetit.

31.Kuptimi i konceptit në parantezë do të shpjegohet në kapitullin vijues.

Kreu IV

PROBLEMET E ETIKËS HUMANISTE

Argumenti më i qartë kundër parimit të etikës humaniste - sipas të cilit virtyti është i njejtë me përmbushjen e detyrës së njeriut ndaj vetvetes, kurse vesi është i njejtë me gjymtimin e vetvetes - është se ne egotizmin apo egoizmin e bëjmë normë të sjelljes njerëzore, kurse në të vërtetë qëllimi i etikës është shpartallimi i tyre, dhe se ne përveç kësaj, e parashikojmë ligësinë e lindur të njeriut, e cila mund të mbahet e frenuar vetëm me anë të frikës nga sanksionet dhe të frikës nga respekti ndaj autoritetit. Apo, në qoftë se njeriu nuk ka lindur i keq, argumenti mund të thotë: athua ai nuk e synon në mënyrë të vazhdueshme kënaqësinë, dhe vallë nuk është kënaqësia vetvetiu e kundërthënshme, apo të paktën indiferente ndaj parimeve etike? Athua ndërgjegja nuk është shkaktari i vetëm efektiv i njeriut e cila e nxitë njeriun që të veprojë në mënyrë të virtytshme, dhe athua ndërgjegja nuk e ka humbur vendin e saj në etikën humaniste? Gjithashtu më duket se tashmë nuk ka vend për të besuar; megjithatë a nuk është besimi bazë e domosdoshme e veprimit etik?

Këto çështje i nënkuptojnë supozimet e caktuara për natyrën njerëzore dhe bëhen sfidë e çdo psikologu, që merret me realizimin e lumturisë dhe rritës njerëzore, dhe prandaj edhe me normat morale që qojnë te ky qëllim. Në këtë kapitull do të orvatem të merrem me këto çështje në dritën e fakteve psikanalitike, bazat teorike të të cilave i kam shtruar në kapitullin e titulluar: *Natyra njerëzore dhe karakteri.*

1. *Egoizmi, dashuria ndaj vetes dhe interesi vetiak* [1)]

Duaje të afërmin tënd sikurse vetveten
-Bibla

Shoqëria moderne përshkohet me tabunë e egoizmit. Ne mësojmë se është mëkat të jesh egoist dhe se është e ndershme t'i duash të tjerët. Padyshim që kjo doktrinë është në kundërshtim flagrant me praktikën e shoqërisë moderne, e cila i përmbahet parimit se shtytja më e fuqishme dhe më legjitime e njeriut është egoizmi dhe se individi do t'i kontribuojë më së shumti mirëqenies së përgjithshme në qoftë se e ndjek këtë shtytje imperative. Mirëpo edhe doktrina e cila e shpallë egoizmin skajnisht të ligë kurse dashurinë ndaj të tjerëve virtyt më të lartë është akoma e fuqishme. Egoizmi përdoret këtu pothuaj si sinonim i dashurisë ndaj vetvetes. Alternativa është kjo: ose t'i duash të tjerët, gjë që është virtyt ose ta duash vetveten, gjë që është mëkat.

Ky parim e ka gjetur shprehjen e vet klasike në teologjinë e Calvinit, sipas të cilës njeriu në thelb është i keq dhe i paaftë. Njeriu nuk mund të arrijë absolutisht asnjë të mirë në bazë të fuqisë apo meritës së tij. "Ne nuk i takojmë vetes" thotë Calvini. "Prandaj as arsyeja e jonë dhe as vullneti i ynë nuk duhet të mbizotrojnë mbi vendimet dhe sjelljet tona. Ne nuk i takojmë vetes; prandaj nuk bën të pohojmë se qëllimi i ynë është ta synojmë atë që është e dobishme në bazë të ligjeve të trupit. Ne nuk i takojmë vetes; prandaj le t'a harrojmë, përsa është e mundur, veten dhe çdo gjë që është e jona. Përkundrazi, ne i përkasim Zotit; prandaj le të jetojmë dhe të vdesim për Te. Sepse ashtu siç është gjëja më shkatërruese epidemia që i shkatërron njerëzit nëse ata e dëgjojnë veten, po ashtu i vetmi strehim i shpëtimit është të mos dish apo të mos kërkosh asgjë nga vetvetja, veçse të jesh i drejtuar nga Zoti i cili ecën para nesh".[2)] Njeriu jo vetëm që duhet të jetë i bindur për asgjësinë e vet absolute por duhet të bëjë gjithçka për përuljen e tij. "Sepse unë nuk

e quaj përulje në qoftë se supozoni se ka mbetur diçka nga ne…ne nuk mund të mendojmë për veten ashtu siç duhet të mendojmë pa e përçmuar plotësisht çdo gjë që do të mund të kuptohej si cilësi e jona. Kjo përulje është nënshtrim i sinqertë i frymës e cila është e mbizotëruar nga ndjenja e rëndë e mjerimit dhe varfërisi sonë; sepse i tillë është përshkrimi i tij i njëllojtë në fjalën e Zotit“.[3)]

Ky theksim i asgjësisë dhe ligësisë së individit e nënkupton atë se nuk ka asgjë që duhet të dojë apo respektojë në lidhje me veten. Kjo doktrinë rrënjëzohet në përbuzjen dhe urrejtjen e vetvetes. Calvini e bën shumë të qartë këtë pikë: ai flet për vetëdashjen si “një mortajë“[4)]. Në qoftë se individi gjen diçka të vlefshme “në forcën e cila ofron kënaqësi“, atëherë ai e nxjerrë në shesh këtë dashuri mëkatare ndaj vetvetes. Kjo dashuri ndaj vetvetes do ta shpie atë kah nënçmimi i të tjerëve dhe përbuzja e tyre. Prandaj, ta duash veten apo të të pëlqejë diçka tek vetvetja është një nga mëkatet më të mëdha. Pra pandehet se kjo gjë e përjashton dashurinë ndaj të tjerëve[5)] dhe se është identike me egoizmin.[6)]

Pikëpamja e Calvinit dhe Lutherit për njeriun kishte ndikim shumë të madh në zhvillim e shoqërisë moderne Perendimore. Ata i shtruan bazat e pikëpamjes sipas të cilës lumturia personale e njeriut nuk është konsideruar qëllimi i jetës, por ku njeriu është bërë një mjet, një shtesë e qëllimeve jashtë tij, e zotit të gjithfuqishëm, apo e forcave dhe normave jo më pak të fuqishme shekullare - e shtetit, punës, suksesit. Kanti, i cili për sa i përket idesë se njeriu duhet të jetë qëllim në vete dhe kurrë vetëm mjet, ndoshta ka qenë një ndër mendimtarët më të mëdhenjë të etikës së periudhës së ilumunizmit, megjithatë e gjykonte idenë e dashurisë ndaj vetvetes. Sipas tij, është virtyt ta duash lumturinë e të tjerëve, mirëpo ta duash lumturinë tënde personale, në aspektin etik është indiferente, pasiqë kjo është diçka që e synon vetë natyra njerëzore, kurse përpjekja natyrore nuk mund ta ketë vlerën pozitive etike.[7)] Kanti në të vërtetë e pranonte se njeriu nuk duhet t’i braktisë kërkesat e veta për lumturi; në kushtet e caktuara kjo madje mund të jetë detyrë e njeriut që të kujdese për këtë gjë, pjesërisht për shkak se shëndeti,

pasuria dhe të ngjashme mund të jenë mjete të domosdoshme të përmbushjes së detyrës, dhe pjesërisht për shkak se mungesa e lumturisë - varfëria - mund ta pengojë njeriun në përmbushjen e detyrës së tij.[8)] Por dashuria ndaj vetes, përpjekja për lumturinë tonë, nuk mund të jetë kurrë virtyt. Si një parim etik, përpjekja për lumturinë tonë "i nënshtrohet më së shumti kundërshtueshmërisë, jo vetëm për shkak se është e gabueshme… por edhe për shkak se mortalitetit i siguron burime të tilla që e minojnë dhe shkatërrojnë madhështinë e saj…"[9)]

Kanti tashmë e dallonte egotizmin, dashurinë ndaj vetes, *philautia*- mirëdashjen ndaj vetes - dhe arrogancën, kënaqjen në vete. Mirëpo madje edhe "dashuria racionale ndaj vetes" duhet të kufizohet me parimet etike, kurse kënaqja në vete duhet të jetë e thyer dhe individi duhet të ndjehet i përulur kur e krahason veten me shenjtërinë e ligjeve morale.[10)] Individi duhet ta gjejë lumturinë më të lartë në përmbushjen e detyrës së tij. Realizimi i parimit etik - dhe që këtej edhe i lumturisë së individit - është i mundshëm vetëm brenda tërësisë së përgjithshme, kombit, shtetit. Por "mirëqenia e shtetit" – dhe *salus rei publicae suprema lex est* - nuk është identike me mirëqenien e qytetarëve dhe lumturinë e tyre.[11)]

Përkundër faktit se Kanti tregon një konsideratë më të madhe për integritetin e individit se sa Calvini dhe Lutheri, ai ia mohon individit të drejtën e rebelimit madje edhe nën qeverimin më despotik; rebeli duhet të dënohet jo më pak se me vdekje në qoftë se e rrezikon sovranin.[12)] Edhe Kanti e theksonte prirjen e lindur për të keqen në natyrën njerëzore,[13)] për mposhtjen e së cilës thelbësore është ligji moral, imperativi kategorik, në mënyrë që njeriu të mos bëhet kafshë dhe shoqëria njerëzore të mos përfundojë në anarki të egër.

Në filozofinë e periudhës së ilumunizmit kërkesat për lumturinë e individëve i kanë theksuar shumë më fuqimisht se Kanti mendimtarët e tjerë, si për shembull Helvetius. Ky drejtim i filozofisë moderne shprehjen e saj më radikale e gjeti te Stirneri dhe Nietzsche.[14)] Por ndërsa ata marrin qëndrim të kundërt nga Calvini

dhe Kanti për sa i përket vlerës së egoizmit, ata pajtohen me ta lidhur me pohimin se dashuria ndaj të tjerëve dhe dashuria ndaj vetes janë alternativa. Ata e denoncojnë dashurinë ndaj të tjerëve si dobësi dhe vetëflijim, kurse e pranojnë egoizmin, vetëdashjen dhe dashurinë ndaj vetes- ata po ashtu e ngatërrojnë çështjen duke mos i dalluar mjaft qartë këto të fundit- si virtyt. Kështu Stirneri thotë: "Këtu duhet të vendosë egoizmi, vetëdashja dhe jo parimi i dashurisë, jo motivet e dashurisë siç janë mëshira butësia, shpirtëmirësia apo madje drejtësia dhe paanësia - sepse *iustitia* është po ashtu një fenomen i dashurisë, një prodhim i dashurisë; kurse dashuria e njeh vetëm flijimin dhe e kërkon vetë-flijimin."[15)]

Lloji i dashurisë të cilën Stirneri e shpallte të pavlerë është varësia mazohiste, me anën e të cilës individi e shndërron veten në mjet të realizimit të qëllimeve të dikujt tjetër apo të diçkaje jashtë tij. Duke iu kundërvënë këtij koncepti të dashurisë, ai nuk i shmanget formulimit, i cili për shkak të polemizimit të tij të madh është diçka e tepruar. Parimi pozitiv për të cilin angazhohej[16)] Stirneri i kundërvihej pikëpamjes të cilën e përfaqësonte shekuj me radhë teologjia krishtere - dhe e cila ishte e gjallë në idealizmin Gjerman që mbizotëronte në atë kohë; domethënë ta drejtojë individin në atë mënyrë që ai të nënshtrohet dhe mbështetjen ta gjejë në forcën dhe parimin jashtë vetes. Stirneri nuk ka qenë filozof i madhësisë së Kantit apo Hegelit, por ai kishte guxim të rebelohej radikalisht kundër atij aspekti të filozofisë idealiste që e mohonte individin konkret dhe kështu e ndihmonte shtetin absolut ta ruante pushtetin despotik ndaj tij.

Përkundër shumë dallimeve që ekzistojnë në mes të Nietzsches dhe Stirnerit, idetë e tyre për këtë çështje janë krejtësisht të njejta. Nietzsche po ashtu e shpallte të pavlerë dashurinë dhe altruizmin si shprehje e dobësisë dhe mohimit të vetvetes. Sipas Nietzsches përpjekja për dashuri është tipike për skllevërit, të cilët janë të paaftë që të luftojnë për atë gjë që kërkojnë dhe prandaj përpiqen që atë ta fitojnë përmjet dashurisë. Altruizmi dhe dashuria ndaj njerëzimit bëhen në këtë mënyrë shenjë e degjenerimit.[17)] Për

Nietzschen karakteristikë e qenësishme e aristokracisë së aftë dhe të shëndoshë është gatishmëria e saj e flijimit të një numri të pakufi të njerëzve për hirë të interesave të saja, pa e vrarë ndërgjegja e ligë. Shoqëria duhet të jetë “një bazë dhe skele me të cilën klasa e zgjedhur e qenieve mund të ngritet deri tek detyrat më të larta të saja dhe përgjithësisht deri tek ekzistenca më e lartë“[18]. Shumë citate mund të shtohen për t’u dokumentuar kjo frymë e përbuzjes dhe vetëdashjes. Këto ide janë kuptuar shpesh herë si filozofi e Nietzsches. Mirëpo ato nuk e paraqesin thelbin e vërtetë të filozofisë së tij.[19]

Ekzistojnë shkaqe të ndryshme që Nietzsche është shprehur në mënyrën e sipër përmendur. Para së gjithash, sikurse edhe në rastin e Stirnerit, filozofia e tij është një reagim - një rebelim - kundër traditës filozofike të nënshtrimit të individit empirik ndaj forcave dhe parimeve jashtë tij. Prirja e tij për teprime e tregon këtë kualitet reaktiv. Pastaj, personaliteti i Nietzsches kishte ndjenja të pasigurisë dhe shqetësimit, të cilat e shtynë atë ta theksojë “njeriun e fuqishëm“ si një krijim reagues. Më në fund, Nietzsche ishte i impresionuar me teorinë e evolucionit dhe theksimin e saj të “mbijetesës së më të aftëve“. Ky interpretim nuk e ndryshon faktin se Nietzsche ka besuar se ekziston kundërthënja në mes të dashurisë ndaj të tjerëve dhe dashurisë ndaj vetes; mirëpo pikëpamjet e tij e përmbajnë nucleusin me të cilin kjo dikotomi e rrejshme mund të kapërcehet. “Dashuria“ që ai e sulmon nuk rrënjëzohet në vetë forcën e njeriut, por në vetë dobësinë tonë. “Dashuria e jote për të afërmin është dashuria e jote e keqe për vetveten. Ju ikni prej vetes kah të afërmit dhe me kënaqësi do të krijonit virtyt nga kjo! Por unë e kuptoj vetëmohimin e juaj.“ Ai pohon në mënyrë të qartë: “T’i nuk mund ta durosh veten dhe ti nuk e don veten sa duhet“[20]. Sipas Nietzsches individi e ka “një rëndësi shumë të madhe“[21]. Individi i “fuqishëm“ është ai i cili e posedon “mirësinë e vërtetë, bujarinë, madhështinë e shpirtit që nuk e jep me qëllim që të marrë, që nuk dëshiron të shquhet ngaqë është i përzemërt; ‘hargjimin’ si tip të mirësisë së vërtetë, begatinë e personalitetit si një supozim“.[22] Ai e

shprehte po këtë ide edhe në veprën "Kështu fliste Zaratustra": "Dikush shkon kah i afërmi ngaqë e kërkon veten, kurse tjetri ngaqë me kënaqësi do ta humbaste veten".[23)]

Thelbi i kësaj pikëpamje është ky: dashuria është një fenomen i begatisë; ajo ka si supozim fuqinë e individit që mund të jep. Dashuria është vërtetim dhe produktivitet. "Ajo synon madje ta krijojë atë që është e dashur!"[24)] Ta duash personin tjetër është virtyt vetëm atëherë në qoftë se lind nga kjo forcë e brendshme, mirëpo ajo është një ves në qoftë se ajo është shprehje e paaftësisë së themeltë që dikush të jetë personalitet.[25)] Mirëpo mbetet fakti se Nietzsche e ka lënë çështjen e raportit ndërmjet dashurisë ndaj vetes dhe dashurisë ndaj tjetrit si një antinomi të pazgjidhshme.

Doktrina sipas të cilës egoizmi është e keqja më e madhe dhe se dashuria ndaj vetes e përjashton dashurinë ndaj të tjerëve nuk është e kufizuar në asnjë mënyrë me teologjinë dhe filozofinë, por është bërë një ndër ato ide që më së shpeshti shpallen nga familja, shkolla, filmi, librat; thjeshtë nga të gjitha instrumentet me ndikim social. "Mos u bë egoist" është një proverb i cili u është fiksuar miliona fëmijëve, gjeneratë pas gjenerate. Domethënja e tij është paksa e turbullt. Shumica e njerëzve do të thonin se kjo don të thotë që të mos jemi egoistë, mospërfillës, të pa konsiderata ndaj të tjerëve. Në të vërtetë, kjo përgjithësisht don të thotë më shumë se kaq. Të mos jesh egoist don të thotë që njeriu të mos e bëjë atë që dëshiron, të heq dorë nga dëshirat e tij për hirë të atyre autoritare. "Mos u bë egoist", në analizën e fundit e ka po atë dykuptimësi që e ka në kalvinizëm. Përveç nënkuptimeve të saja të qarta, ajo don të thotë "mos e duaj veten", "mos u bë i vetes", por nënshtroju asaj që është më e rëndësishme se ti, ndonjë force të jashtme apo të brendësimit të saj, "detyrës". "Mos u bë egoist" bëhet një prej instrumenteve më të fuqishme ideologjike të ndrydhjes së spontanitetit dhe zhvillimit të lirë të personalitetit. Nën ndikimin e kësaj parulle nga njeriu kërkohet çdo lloj i flijimit dhe nënshtrim i plotë: vetëm ato veprime janë "joegoiste" të cilat nuk i shërbejnë individit, por dikujt apo diçkaje jasht tij.

Ky imazh, duhet të përsërisim, në një kuptim të caktuar është i njëanshëm. Sepse përveç doktrinës sipas të cilës njeriu nuk guxon të jetë egoist edhe e kundërta e saj propagandohet po ashtu në shoqërinë bashkëkohore: ke parasysh dobinë tënde, vepro në pajtim me atë që është më e mira për ty; dhe duke bërë kështu, t'i do të veprosh po ashtu për dobinë më të madhe të të gjithë të tjerëve. Në fakt, ideja se vetëdashja është baza e mirëqenies së përgjithshme është parimi mbi të cilin është ndërtuar shoqëria konkurente. Gjithësesi është hutuese se që të dy parimet e tilla, në dukje të kundërthënshme, mund të mësohen krah për krah në të njejtën shoqëri; por që ky është një fakt, për këtë nuk ka asnjë dyshim. Një nga rezultatet e kësaj kundërthënjeje është ngatërrimi i ndividit. I shqyer në mes të dy doktrinave, ai është i blokuar seriozisht në procesin e integrimit të personalitetit të tij. Ky ngatërrim është një nga burimet më të rëndësishme të hutimit dhe paaftësisë së njeriut bashkëkohor.[26)]

Doktrina sipas të cilës dashuria ndaj vetes është identike me "egoizmin" dhe në të vërtetë alternativë e dashurisë ndaj të tjerëve e përfshinë teologjinë, filozofinë dhe mendimin e popullarizuar; po kjo doktrinë ishte e formëzuar nga gjuha shkencore e teorisë së narcizmit të Freudit. Koncepti i Freudit e presupozon ekzistimin e një sasie të caktuar të libidos. Në fëmijëri i gjithë libido e ka personalitetin e vet fëminor si qëllim të tij, si fazë të "narcizmit parësor", siç e quante Freudi. Gjatë zhvillimit të personalitetit libido zhvendoset nga personaliteti i dikujt në objektet e tjera. Në qoftë se personaliteti është i penguar në "raportet e tij të sendësuara" libidoja zmbrapset nga objekti dhe i kthehet personalitetit të tij; kjo quhet "narcizëm dytësor". Sipas Freudit sa më shumë dashuri të drejtoj kah bota e jashtme aq më pak dashuri më mbetet për veten dhe anasjelltas. Ai kështu e përshkruante fenomenin e dashurisë si varfëri e dashurisë njerëzore ndaj vetvetes, meqenëse i gjithë libido është i drejtuar kah objekti jashtë njeriut.

Që këtej rezultojnë këto çështje: A e mbështesin vrojtimet psikologjike tezën se ekziston një kundërthënje e themeltë dhe një

gjendje alternative ndërmjet dashurisë ndaj vetes dhe dashurisë ndaj të tjerëve? A është dashuria ndaj vetes fenomen i njejtë me egoizmin, apo ato janë kundërti? Për më tepër, a është egoizmi i njeriut modern *një kujdes* real *për vetveten* si individ me të gjitha mundësitë e tija intelektuale,emocionale dhe sensuale? Vallë nuk është bë “ai” shtesë e rolit të tij socioekonomik? *A është egoizmi i tij identik me dashurinë ndaj vetes, apo ai është i shkaktuar pikërisht nga mungesa e saj.*

Para se ta fillojmë shqyrtimin e aspektit psikologjik të egoizmit dhe dashurisë ndaj vetes, duhet ta theksojmë gabimin logjik të idesë se dashuria ndaj të tjerëve dhe dashuria ndaj vetes e përjashtojnë njëra tjetrën. Në qoftë se është virtyt ta duash të afërmin tënd si qenie njerëzore atëherë duhet të jetë virtyt - dhe jo ves - ta duash vetveten, meqenëse edhe unë jam qenie njerëzore. Nuk ekziston asnjë nocion për njeriun në të cilin unë vetë nuk jam i përfshirë. Doktrina që e shpallë një përjashtim të tillë e dëshmon kundërthënshmërinë e brendshme të saj. Ideja e cila është e shprehur në formë biblike “duaje të afërmin tënd sikurse vetveten!“ e nënkupton faktin se respektimi i integritetit dhe unitetit tonë, se dashuria dhe të kuptuarit e vetes sonë nuk mund të ndahen nga nderimi, dashuria dhe të kuptuarit e personit tjetër. Dashuria ndaj peronalitetit tim është e lidhur në mënyrë të pandashme me dashurinë ndaj çdo personaliteti tjetër.

Tani kemi arritur deri te premisat themelore psikologjike mbi të cilat janë ndërtuar konkluzionet e argumentimit tonë. Marrë në përgjithësi, këto premisa janë si vijojnë: jo vetëm të tjerët por edhe vetë ne jemi “objekt“ i ndjenjave dhe qëndrimeve tona; qëndrimet ndaj të tjerëve dhe ndaj vetes, larg çdo kundërthënjeje, në thelb janë *të lidhura*. Për sa i përket çështjes në shqyrtim kjo don të thotë: dashuria ndaj të tjerëve dhe dashuria ndaj vetvetes nuk janë alternativa. Përkundrazi, qëndrimi i dashurisë ndaj vetes do të jetë formuar te të gjithë ata që janë të aftë t’i dojnë të tjerët. *Dashuria*, parimisht, *është e pandashme për sa i përket lidhshmërisë ndërmjet “objektit“ dhe vetë personalitetit të njeriut*. Dashuria e vërtetë është

shprehje e produktivitetit dhe e nënkupton kujdesin, respektin, përgjegjësinë dhe njohjen. Ajo nuk është “afekt“ në kuptimin e të qenët i afektuar nga dikush, por një përpjekje aktive për rritën dhe lumturinë e personit të dashur, e rrënjëzuar në aftësinë tonë për të dashuruar.

Dashuria është shprehje e fuqisë së dikujt për të dashuruar, kurse ta duash dikend është aktualizim dhe koncentrim i kësaj fuqie në një person. Nuk është e vërtetë, siç e dëshiron këtë gjë ideja e dashurisë romantike, se ekziston vetëm *një* person në botë të cilin dikush mund ta dojë dhe se është sukses i madh i jetës së dikujt që ta gjejë atë person. Dhe as që është e vërtetë, edhe sikur ky person do të gjendej, se dashuria e tij (apo e saj) përfundon me tërheqjen e dashurisë nga të tjerët. Dashuria që shijohet vetëm në raport me një person, me vetë këtë fakt demonstron që nuk është dashuri, por një bashkëngjitje simbiotike. Afirmimi i themeltë që e përmbanë dashuria është i drejtuar kah personi i dashur si trupëzim i vetive të qenësishme njerëzore. Dashuria ndaj një personi e nënkupton dashurinë ndaj njeriut në përgjithësi. Lloji i caktuar i “ndarjes së punës“, siç e quante William Jamesi, me të cilën njeriu e don familjen e tij, por mbetet pa ndjenja për të “huajin“, është një shenjë e paaftësisë së themeltë për të dashuruar. Dashuria për njeriun nuk është, siç supozohej shpeshherë, një abstrakcion që vie pas dashurisë ndaj një personi specifik, por ajo është premisë e saj, ndonëse, gjenetikisht, ajo sigurohet duke i dashur individët e caktuar.

Nga këtej rrjedh se vetëm personaliteti im, parimisht, duhet të jetë në të njejtën masë objekt i dashurisë sime sa edhe personi tjetër. *Afirmimi i vetë jetës njerëzore, i lumturisë, rritës, lirisë, rrënjëzohet në aftësinë e njeriut për dashuri*, domethënë në kujdesin, respektin, përgjegjësinë dhe njohjen. Në qoftë se një individ është i aftë për dashuri produktive, ai do ta dojë edhe veten; në qoftë se ai mund t’i dojë vetëm të tjerët, atëherë ai nuk mund të dashurojë fare.

Po thamë se dashuria ndaj vetes dhe dashuria ndaj të tjerëve parimisht janë në lidhmëri, si të shpjegohet atëherë egoizmi, i cili në

mënyrë të qartë e përjashton çfarëdo kujdesi të vërtetë për të tjerët? Egoisti është i interesuar vetëm për veten, çdo gjë kërkon vetëm për vete, nuk ndjen kurfarë kënaqësie në dhëni, por vetëm në marrje. Botën rreth vetes e shikon vetëm nga këndvështrimi çka mund të përfitojë prej saj: ai nuk ka interesim për nevojat e të tjerëve dhe nuk ka respekt për dinjitetin dhe integritetin e tyre. Ai nuk sheh asgjë veçse vetveten; ai e vlerëson çdo person dhe çdo gjë në aspektin e dobisë së tyre për të; ai është në thelb i paaftë për dashuri. A nuk dëshmon kjo se kujdesi për të tjerët dhe kujdesi për veten janë alternativa të pashmangshme? Kështu do të ishte po të ishin egoizmi dhe dashuria ndaj vetes identike. Mirëpo, ky supozim është pikërisht gabimi që çonte kah gjithë ato konkludime të gabueshme që kanë të bëjnë me çështjen tonë. *Egoizmi dhe dashuria ndaj vetes, larg nga të qenët identike, janë në të vërtetë kundërti.* Egoisti nuk e don veten tepër shumë, por tepër pakë; ai në të vërtetë e urren veten. Kjo mungesë e dashurisë dhe kujdesit për veten që është vetëm një shprehje e joproduktivitetit të tij, e lë atë të zbrazët dhe të frustruar. Ai është patjetër i palumtur dhe i shqetësuar ankthshëm që të rrëmbejë nga jeta kënaqësitë, të cilat ai vetë i pengon nga realizimi. Atij i duket që është duke u kujdesur së tepërmi për vetveten, e në të vërtetë ai e bën vetëm një orvatje të pasuksesshme të fshehjes dhe kompenzimit të mossuksesit të tij për kujdesjen e unit të tij real. Freudi konsideronte se personi egoist është narcisoid, sikur e ka tërhequr dashurin e tij ndaj të tjerëve dhe e ka drejtuar kah personaliteti i tij. *Është e vërtetë që personat egoist nuk janë të aftë t'i dojnë të tjerët, por ata nuk janë të aftë ta dojnë as veten.*

Egoizmin është më lehtë ta kuptojmë duke e krahasuar atë me kujdesin e tepruar për të tjerët, siç e gjejmë, për shembëll, tek nënat tepër të kujdesshme dhe dominuese. Ndërsa ajo beson në mënyrë të vetëdijshme se e don posaçërisht fëmiun e saj, ajo e ka në të vërtetë një armiqësi thellësisht të ndrydhur ndaj objektit të kujdesit të saj. Ajo nuk është tepër e kujdesshme për shkak se e don së tepërmi

fëmiun e saj, por për shkak se duhet ta kompenzojë mangësinë e saj të paaftësisë për ta dashur fare atë.

Kjo teori për karakterin e egoizmit ka lindur nga përvoja psikanalitike me “joegoizmin“ neurotik, me një simptom të neurozës që është vrojtuar te një numër jo i vogël i njerëzve, të cilët zakonisht nuk janë të sëmurë pikërisht prej këtij simptomi, por nga të tjerët, që janë të lidhur me të, siç është depresioni, mërzia, paaftësia për punë, mossuksesi në mardhëniet e dashurisë etj. Joegoizmi jo vetëm që nuk kuptohet si “një simptom“; ai është shpeshherë një veti shpërblyese e karakterit me të cilën këta njerëz mburren. Personi “joegoist“ “nuk dëshiron asgjë për vete“; ai “jeton vetëm për të tjerët“ dhe është krenar që nuk e konsideron veten të rëndësishëm. Ai është i hutuar kur kupton se përkundër joegoizmit të tij është i palumtur dhe se raportet e tij ndaj të afërmëve të vet nuk kënaqin. Ai dëshiron t’i spostojë ato që i konsideron simptome të veta – por jo joegoizmin e tij. Analiza tregon se joegoizmi i tij nuk është diçka e ndarë nga simptomet e tjera, por është njëra prej tyre; në të vërtetë shpeshherë njëra nga më të rëndësishmet; se ai e ka të paralizuar aftësinë për të dashuruar apo për t’u kënaqur me çkadoqoftë; se është i mbushur me armiqësi ndaj jetës dhe se prapa fasadës së joegoizmit fshihet përqëndrimi subtil, por jo më pak intenziv në vetveten. Ky person mund të kurohet vetëm në qoftë se edhe joegoizmi i tij interpretohet si simptom, bashkë me të tjerat, në mënyrë që mungesa e produktivitetit të tij, që është thelbi i joegoizmit të tij dhe i çrregullimeve të tjera, të mund të korrigjohet.

Natyra e joegoizmit bëhet posaçërisht e qartë në bazë të efekteve mbi të tjerët, kurse në mënyrë më frekuentive në shoqërinë tonë, në bazë të efekteve të nënës “joegoiste“ mbi fëmijët e saj. Ajo beson se me anë të joegoizmit të saj fëmijët e saj do ta ndiejnë çka do të thotë të jesh i dashur dhe nga ana tjetër do të mësojnë çka do të thotë të dashurosh. Efekti i joegoizmit të saj, megjithatë, nuk i përgjigjet fare shpresave të saja. Fëmijët nuk e tregojnë kënaqësinë e personave që janë të bindur se janë të dashur; ata janë të shqetësuar, të tendosur, të frikësuar nga mosmiratimi i nënës dhe të merakosur

që të jetojnë sipas shpresave të saja. Zakonisht ata janë të prekur nga armiqësia e fshehtë e nënës ndaj jetës, të cilën ata më shumë e ndjejnë se që e kuptojnë dhe së fundi ata vetë bëhen të frymëzuar nga kjo. Shkurt, efekti i nënës “joegoiste“ nuk është shumë i ndryshëm nga efekti i asaj egoiste; bile, shpeshherë është më i keq, për shkak se joegoizmi i nënës i pengon fëmijët ta kritikojnë atë. Ata janë të detyruar të mos e dëshprojnë atë; ata janë të mësuar, nën maskën e virtytit, ta urrejnë jetën. Në qoftë se dikush ka rastin ta studiojë efektin e nënës që ka dashuri autentike ndaj vetes, ai do ta shohë se nuk ka asgjë më shumë që do ta ndihmonte fëmiun për të fituar përvojë mbi atë se çka janë dashuria, kënaqësia dhe lumturia, se sa të jesh i dashur nga nëna e cila e don edhe vetveten.

Pasi e analizuam egoizmin dhe dashurinë ndaj vetes, tani mund ta shqyrtojmë nocionin e *interesit vetiak*, i cili është bërë një nga simbolet kyqe të shoqërisë moderne. Ai është ndoshta më i dykuptimshëm se egoizmi apo dashuria ndaj vetes kurse kjo dykuptimësi mund të kuptohet plotësisht vetëm në qoftë se e marrim parasysh zhvillimin historik të nocionit të interesit vetiak. Çështja është se çka konsiderohet që e përbënë interesin vetiak dhe si mund të përcaktohet ai.

Ekzistojnë dy çasje rrënjësisht të ndryshme për këtë çështje. Njëra është çasja objektive, të cilën e formuloi më qartë Spinoza. Sipas tij interesi vetiak apo interesi “për t’u kërkuar dobia vetiake“ është identike me virtytin. “Sa më shumë“, thotë ai, “të përpiqet dikush dhe të jetë i aftë të kërkojë atë që është e dobishme për të, domethënë ta ruajë qenien e tij, aq më shumë virtyt do të ketë; në anën tjetër në atë masë në të cilën dikush nuk e përfillë dobinë e tij vetiake ai është i paaftë“.[27)] Sipas kësaj pikëpamje interesi i njeriut është ruajtja e qenies së tij, gjë që është e njejtë me realizimin e mundësive të tij të brendshme. Ky nocion i interesit vetiak është objektiv në atë masë në të cilën “interesi“ nuk kuptohet në kuadër të ndjenjave subjektive rreth asaj se çka është interesi i dikujt, por në suazat e asaj se çka është natyrë njerëzore, domethënë objektivisht. Njeriu e ka vetëm një interes real dhe ky është zhvillimi i plotë i

mundësive të tij, i vetes si qenie njerëzore. Pikërisht siç duhet ta njohë dikush një person tjetër dhe nevojat reale të saja në mënyrë që ta dojë, pokështu ai duhet ta njohë vetë unin e tij në mënyrë që ta kuptojë cilat janë interesat e tij dhe si mund t'u shërbejtë atyre. Nga kjo rrjedh se njeriu mund të mashtrohet rreth interesit real vetiak të tij në qoftë se nuk e përfillë unin e tij dhe nevojat e veta reale, por edhe faktin se shkenca mbi njeriun është bazë e përcaktimit të asaj që e përbënë interesin vetiak të njeriut.

Në treqind vjetët e fundit nocioni i interesit vetiak gjithnjë e më shumë është reduktuar ndërsa nuk e muarr një kuptim pothuaj të kundërt nga ai i pikëpamjes së Spinozës. Ai u bë identik me egoizmin, me interesin për fitimin material, pushtetin dhe suksesin; dhe në vend që të jetë sinonim i virtytit, përgënjeshtrimi i tij u bë urdhëresë etike.

Këtë zhvlerësim e bëri të mundur ndryshimi nga çasja objektive kah ajo e shtrembëruar subjektive e çështjes së interesit vetiak. Interesi vetiak tashmë nuk duhej të përcaktohej nga natyra e njeriut dhe nevojat e tij; në përputhje me këtë, mendimi se dikush mund të ketë përfytyrim të gabueshëm për interesin vetiak, ishte braktisur dhe zëvendësuar me idenë se ajo që ndonjë person *e ndijenë* si interes të unit të tij, patjetër është edhe interes vetiak i vërtetë i tij.

Nocioni modern i interesit vetiak është një kombinim i çuditshëm i dy nocioneve të kundërthënshme: i atij të Calvinit dhe Lutherit, në njërën anë, dhe i atij të mendimtarëve progresiv nga Spinoza dhe deri më sot, nga ana tjetër. Calvini dhe Lutheri mësonin se njeriu duhet ta ndrydhë interesin vetiak dhe e quanin veten vetëm një instrument i qëllimeve të zotit. Mendimtarët progresiv, përkundrazi, mësonin se njeriu duhet të jetë vetëm qëllim i vetvetes dhe jo mjet i çfarëdo qëllimi që e transcendon atë. Ajo që ndodhi ishte se njeriu e pranoi përmbajtjen e doktrinës kalviniste ndërsa e flaku formulimin religjioz të saj. Ai u bë instrument, jo i vullnetit të zotit, por i makinës shtetërore apo shtetit. Ai e pranoi rolin e veglës jo për progresin hyjnor por për atë industrial; ai punonte dhe grumbullonte para por në thelb jo për shkak të kënaqësisë së shpenzimit apo të

kënaqjes së jetës, por me qëllim që të kursejë, të investojë, të jetë i sukseshëm. Asketizmi i manastirit u zëvendësua, siç theksonte Max Weberi, me asketizmin e *botës së brendshme*, ku lumturia dhe kënaqësia individuale nuk ishin më qëllime reale të jetës. Mirëpo kjo pikëpamje u nda gjithnjë e më tepër nga ajo që shprehej në konceptin e Calvinit dhe lidhej me atë që shprehej në konceptin progresiv të interesit vetiak, i cili na mëson se njeriu ka të drejtë – dhe ka për detyrë – që synimin e tij për interesin vetiak ta bëjë normë supreme të jetës. Nga kjo rezulton se njeriu modern *jeton* sipas parimeve të vetëmohimit, ndërsa *mendon* në suazat e interesit vetiak. Ai beson se është duke vepruar në emër të interesit të tij e në të vërtetë brenga e tij më e lartë është paraja dhe suksesi; ai mashtrohet për sa i përket faktit se mundësitë e tij më të rëndësishme njerëzore mbeten të paplotësuara dhe se e humb veten në procesin e kërkimit të asaj që supozohet se është më së miri për të.

Prishja në kuptimin e konceptit të interesit vetiak është e lidhur ngushtë me ndryshimin e konceptit për veten. Në mesjetë njeriu ndjehej pjesë e natyrshme e bashkësisë sociale dhe religjioze në raport me të cilën e kuptonte veten ndërsa si individ nuk ishte ndarë akoma plotësisht nga grupi. Që nga fillimi i epokës moderne, kur njeriu si individ ishte i ballafaquar me detyrën e përjetimit të vetvetes si qenie e pavarur, vetë identiteti i tij u bë një çështje. Në shekullin e tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë koncepti i personalitetit ishte reduktuar dukshëm përnga domethënja e tij; personaliteti ndjehej i formuar përnga pasuria e tij. Formula e pikëpamjes së tillë të personalitetit tashmë nuk ishte “Unë jam ajo që mendoj“, por “Unë jam ajo që kam“, “që posedoj“.[28)]

Gjatë disa gjeneratave të fundit, nën ndikimin gjithnjë më të madh të tregut, koncepti i personalitetit është spostuar nga kuptimi “Unë jam ajo që posedoj“ drejt kuptimit “Unë jam i tillë çfarë më dëshironi“.[29)] Njeriu, duke jetuar në ekonominë e tregut, ndjehet si mall. Ai është i ndarë prej vetes ashtu siç është i ndarë shitësi i mallit prej asaj që dëshiron ta shesë. Ai është padyshim i interesuar

për veten, jashtëzakonisht i interesuar për suksesin e tij në treg, por “ai“ është drejtues, punëdhënës, shitës – dhe mall. Interesi vetiak i tij kthehet në interes të “tij“, si subjekt i cili e punëson “vetveten“ si një mall që duhet ta sigurojë çmimin më të përshtatshëm në tregun e personalitetit.

“Interesin vetiak të kuptuar gabimisht tek njeriu modern nuk e përshkruajti askush më mirë se Ibzeni në *Peer Gynt*. Peer Gynt besonte se gjithë jeta e tij i është kushtuar realizimit të interesit të personalitetit të tij. Ai e përshkruante këtë personalitet kështu:

> “Personaliteti Gyntian!
> Kjo ushtri e dëshirave, orekseve, makutërive!
> Personaliteti Gyntian!
> Ky është deti i ideve, kërkesave, përpjekjeve;
> Në të vërtetë, ky është gjithnjë ajo që dallgëzohet në gjoksin tim
> Dhe e bën të ndodhë që unë të jem unë, dhe si i tillë
> të jetojë “.[30)]

Në fund të jetës së tij ai e kupton që e ka mashtruar veten; që duke e ndjekur parimin e “interesit vetiak“ nuk ka arritur ta kuptojë cilat kanë qenë interesat e unit të tij real, duke e humbur pikërisht atë unë të cilin ka synuar ta ruaj. Atij i është thënë se ai kurrë nuk e ka realizuar veten e tij dhe prandaj duhet të hedhet përsëri në kavanozën e shkrirjes, për t'’u trajtuar si lëndë e parë. Ai zbulon se ka jetuar sipas parimit të Trroll – it: “Bëhu i mjaftueshëm për veten“ – i cili është i kundërt me parimin njerëzor: “Bëhu besnik i vetes“. Ai është i kapur prej tmerrit të mosqenies, të cilës, ai i cili nuk e ka unin e tij, nuk mund t’i ikë atëherë kur mbështetjet e pseudounit, suksesit dhe posedimit të braktisen apo seriozisht të vehen në dyshim. Ai është i shtyrë të kuptojë se në orvatjen për ta fituar gjithë pasurinë e botës, në synimin e pamëshirshëm të asaj që dukej interes i tij, e humb shpirtin e tij – apo siç do të thoja më mirë, unin e tij.

Kuptimi i keq i konceptit të interesit vetiak, i cili e përshkon shoqërinë moderne, i ka nxitur ideologjitë e ndryshme totalitare ta sulmojnë demokracinë. Ato pohojnë se kapitalizmi është *moralisht* i keq sepse drejtohet nga parimi i egoizmit dhe e rekomandojnë superioritetin moral të sistemeve të tyre, duke e theksuar parimin e nënshtrimit joegoist të individit ndaj qëllimeve "më të larta" të shtetit, "racës" apo "atdheut socialist". Ato e impresionojnë një numër jo të vogël të njerëzve me kritikën e tillë, sepse shumë njerëz e ndjejnë se lumturia nuk konsiston në synimin e interesave egoiste dhe se janë të mbushur me përpjekjen, sado ajo të jetë e paqartë, për solidaritet më të madh dhe përgjegjësinë reciproke ndërmjet njerëzve.

Ne nuk do të humbim shumë kohë për t'i përgënjeshtruar kërkesat totalitare. Para së gjithash këto kërkesa janë të pasinqerta duke qenë se ato vetëm e maskojnë egoizmin skajnor të "elitës" e cila dëshiron ta marrë dhe ta mbajë pushtetin mbi shumicën e popullsisë. Ideologjia e tyre e joegoizmit ka për qëllim t'i mashtrojë ata shtetas që janë nën kontrollin e elitës dhe ta lehtësojë shfrytëzimin dhe manipulimin e tyre. Për më tepër, ideologjitë totalitare e ngatërrojnë çështjen duke e paraqitur veten si përfaqësues të parimeve të joegoizmit, kurse në të vërtetë shtetit si një tërësi ia ngarkojnë parimin e orvatjes së pamëshirshme për egoizëm. Çdo qytetar duhet të jetë i devotshëm ndaj mirëqenies së përgjithshme, mirëpo shtetit i lejohet që ta ndjek interesin vetiak pavarësisht nga mirëqenia e kombeve të tjera. Por pavarësisht nga fakti se ideologjitë totalitare janë vetëm maska për egoizmin më skajor, ato janë rimëkëmbje – në gjuhën shekullare – e idesë religjioze për pafuqinë dhe dobësinë e lindur njerëzore dhe e nevojës për nënshtrim që rezulton nga kjo, kurse mposhtja e saj ka qenë thelbi i progresit bashkëkohor shpirtëror dhe politik. Madje jo vetëm që ideologjitë totalitare i rrezikojnë arritjet më të çmueshme të kulturës Perendimore, respektimin e unitetit dhe dinjitetit të individit; por ata po ashtu orvaten ta pengojnë rrugën e kritikës konstruktive të shoqërisë moderne, dhe kështu edhe të ndryshimeve

të domosdoshme. Mossuksesi i shoqërisë moderne nuk qëndron në parimin e saj të individualizmit, në idenë se virtyti moral është i njejtë me përpjekjen për interes vetiak, por në shtrembërimin e kuptimit të nocionit të interesit vetiak; jo në faktin se njerëzit janë *tepër të nxënë me interesin vetiak*, por në faktin se ata *nuk janë mjaft të interesuar për interesin e unit të vërtetë të tyre; jo në faktin se janë shumë egoist, por në faktin se nuk e dojnë vetveten.*

Në qoftë se shkaqet këmbëngulëse gjatë synimit të një ideje fiktive të interesit vetiak janë të rrënjëzuara aq thellësisht në strukturën sociale bashkëkohore, siç u dëftua më lart, mundësitë e ndryshimit të kuptimit të interesit vetiak përnjëmend do të ishin të largëta po të mos mund t'i vëmë në dukje faktorët specifik që veprojnë në drejtim të ndryshimit.

Ndoshta faktori më i rëndësishëm është pakënaqësia e brendshme e njeriut bashkëkohor me rezultatet e synimeve të tij për "interesin vetiak". Religjioni i suksesit shkatërrohet dhe bëhet vetvetiu një fasadë. "Hapësirat e hapëta" sociale bëhen gjithnjë e më të ngushta; zhgënjimi i shpresave për një botë më të mirë pas luftës së parë botërore, depresioni në fund të viteve të njëzeta, kërcënimi me një luftë të re dhe shumë më shkatërruese së shpejti pas luftës së dytë botërore, dhe pasiguria e pakufishme që rezulton nga ky kërcënim, e tund besimin në këtë formë të synimit për interesin vetiak. Por përveç këtyre faktorëve, as adhurimi i suksesit nuk ka arritur ta kënaqë përpjekjen e paçrrënjosshme për të qenë i veti. Ngjashëm me aqë shumë fantazi dhe ëndërra me syhapur edhe kjo e kreu rolin e vet vetëm përkohësisht, sa kohë që qe e re, sa kohë që shqetësimi i lidhur për të ishte mjaft i fuqishëm për ta penguar njeriun që ta shqyrtojë seriozisht. Është një numër gjithnjë e më i madh i njerëzve, të cilëve gjithçka që bëjnë u duket e pavlerë. Ata janë akoma nën ndikimin e parullave që e predikojnë besimin në parajsën shekullare të suksesit dhe famës. Mirëpo dyshimi, si kusht i begatshëm i progresit të gjithmbarshëm, ka filluar t'i shqetësojë dhe i ka bërë të gatshëm të pyesin cili është interesi i vërtetë vetiak i tyre si qenie njerëzore.

Ky zhgënjim i brendshëm dhe gatishmëria për rivlerësimin e interesit vetiak vështirë që mund të jenë të efektshme përderisa nuk lejojnë kushtet ekonomike të shoqërisë sonë. Tashmë kam theksuar se ndërsa më parë kanalizimi i energjisë së gjithmbarshme njerëzore në punë dhe në përpjekjen për sukses ka qenë një prej kushteve të domosdoshme për arritjet shumë të mëdha të kapitalizmit modern, tani ka filluar një fazë kur çështja *e produkcionit* vërtetë është zgjidhur dhe kur çështja *e organizimit* të jetës sociale është bërë detyra më e lartë e njerëzimit. Njeriu ka krijuar burime të atilla të energjisë mekanike saqë është çliruar nga detyra për t'i futur të gjitha energjitë njerëzore në punë në mënyrë që t'i prodhojë kushtet materiale të jetesës. Ai do të mund ta shpenzonte një pjesë të konsiderueshme të energjisë së tij për detyrën e vet jetesës.

Vetëm në qoftë se këto dy kushte – pakënaqësia subjektive bashkë me qëllimin e formëzuar social dhe baza socialekonomike e ndryshimit – janë të pranishme, mundet faktori i tretë i domosdoshëm, shqyrtimi racional, të jetë i efektshëm. Ky është një parim i vërtetë si për ndryshimin social dhe psikologjik përgjithësisht ashtu edhe për ndryshimin e kuptimit të nocionit të interesit vetiak në veçanti. Jemi në kohën kur përpjekja e anestezuar për ndjekjen e interesit të vërtetë njerëzor po ringjallet. Kur njeriu të kuptojë njëherë cili është interesi vetiak i tij, hapi i parë dhe më i rëndësishëm i realizimit të tij tashmë është bërë.

2. *Ndërgjegja, referimi i njeriut vetvetes*

Kushdo që flet dhe mendon për një gjë të keqe që e ka bërë, mendon për turpin që e ka bërë, kurse për atë që mendon dikush, në të ai kapet - me tërë shpirtin e tij dikush është zënë krejtësisht për atë çfarë mendon, dhe kështu ai është akoma i poshtëruar. Dhe ai sigurisht nuk do të jetë i aftë t'i ikën kësaj, sepse fryma e tij do të egërsohet dhe zemra e tij do të kalbet, dhe veç kësaj atë

mund ta kaplojë një gjendje e dëshprimit. Çfarë do të dëshiroje ti? Lëvize pisllëkun këtu apo aty, por ai prapë është pisllëk. A kemi bërë mëkat apo nuk kemi bërë mëkat - çka na shërben kjo në qiell? Ndërsa jam i humbur në mendime rreth kësaj, kam mundur të bëjë pejza perlash për kënaqësin e qiellit. Për këtë shkak është shkruar: "Heq dorë nga e keqja dhe bënë mirë"- ikë tërësisht nga e keqja, mos shko rrugës së saj dhe bënë mirë. Ke bërë keq? Pra rregulloje këtë gjë duke bërë mirë.

Isaac Meier nga Geri [31)]

Nuk ka deklaratë më krenare që mund ta bëjë njeriu se ajo kur thotë: "Do të veproj në pajtim me ndërgjegjen time". Gjatë tërë historisë njerëzit kanë mbrojtur parimet e drejtësisë, dashurisë dhe të vërtetës kundër çdo lloji të presioneve që u është imponuar me qëllim që t'i detyrojë ata të heqin dorë prej asaj që kanë ditur apo në çka kanë besuar. Profetët kanë vepruar në pajtim me ndërgjegjen e tyre kur e kanë denoncuar vendin e tyre, duke e parashikuar shkatërimin e tij për shkak të korrupcionit dhe padrejtësisë. Sokrati më shumë e preferonte vdekjen se sa rrjedhën me të cilën do ta tradhëtonte ndërgjegjen e tij, duke bërë kompromis me të vërtetën. Pa ekzistimin e ndërgjegjes, gjinia njerëzore kaherë do të futej në rrugën e saj të rrezikshme.

Të ndryshëm nga këta njerëz janë ata të cilët po ashtu kanë pohuar se janë të motivuar nga ndërgjegja e tyre: anëtarët e Inkuizicionit të cilët i kanë djegur njerëzit e ndërgjegjes në shtyllë (stake—Shtyllë ku lidheshin të dënuarit para vdekjes-përkth.), pohonin se këtë gjë e bëjnë në emër të ndërgjegjes së tyre; pushtuesit grabitqarë pohonin se janë duke vepruar në pajtim me ndërgjegjen e tyre kur epshin e tyre për pushtet e vendosin mbi të gjitha konsideratat e tjera. Në të vërtetë, pothuaj nuk ka vepër mizore apo mospërfillese kundër te tjerëve apo vetvetës që nuk ishte e racionalizuar si diktat i ndërgjegjes, për të treguar kështu fuqinë e ndërgjegjes në nevojën e saj për t'u qetësuar.

Ndërgjegja me manifestimet e saja të ndryshme empirike vërtetë na huton. A janë këto lloje të ndryshme të ndërgjegjes një e njejta ndërgjegje, duke u dalluar vetëm përnga *përmbajtja* e tyre? A janë ato fenomene të ndryshme të cilat e kanë të përbashkët vetëm emrin “ndërgjegje“? Apo a është i pabazuar supozimi për ekzistencën e ndërgjegjes, në qoftë se e hulumtojmë fenomenin në mënyrë empirike si një problem i motivacionit njerëzor?

Për këto çështje literatura filozofike na ofron shumë përgjigje për ndërgjegjen. Ciceroni dhe Seneka flasin për ndërgjegjen si zë i brendshëm që e akuzon dhe e mbron sjelljen tonë në lidhje me kualitetet etike të saja. Filozofia stoike e vënte ndërgjegjen në lidhje me vetë–mbrojtjen (kujdesin për vete), kurse Krizipi e përshkruante atë si harmoni brenda vetvetes. Në filozofinë skolastike ndërgjegja konsiderohej si ligj i arsyes (lex. rationes), të cilën zoti e ka ngulitur në njeriun. Ajo dallon nga “synderesis“; ndërsa kjo e fundit është shprehi (apo aftësi) e të gjykuarit dhe e vullnetit për drejtësi, ajo e para e zbaton parimin e përgjithshëm për veprimet e veçanta. Sadoqë autorët modern e braktisin terminin “synderesis“, termini “ndërgjegje“ përdoret shpeshherë për atë që filozofët e skolastikës nënkuptojnë me synderisis, vetëdijen e brendshme të parimeve morale. Shkrimtarët anglez e theksonin elementin emocional të kësaj vetëdije. Shaftesbury, për shembull, supozonte se njeriu e ka “shqisën morale“, shqisën për të drejtën dhe të padrejtën, reagimin emocional që bazohet në faktin se fryma e njeriut është vetvetiu në harmoni me rendin kozmik. Butler supozonte se parimet morale janë pjesë të lindura të konstitucionit njerëzor dhe e identifikonte ndërgjegjen veçanarisht me dëshirën e mbrendshme për veprime mirëdashëse. Sipas Adam Smithit ndjenjat tona për të tjerët dhe reagimi i ynë ndaj miratimit apo mosmiratimit të tyre janë thelbi i ndërgjegjes. Kanti e abstraktoi ndërgjegjen prej të gjitha përmbajtjeve specifike, për ta identifikuar atë me ndjenjën e detyrës si të tillë. Nietzsche, një kritik i hidhur i “ndërgjegjës së ligë“ religjioze, e pa se ndërgjegja e vërtetë rrënjëzohet në vetafirmim, në aftësinë “për t’i thënë po unit tonë“. Max Scheler besonte se

ndërgjegja është shprehje e gjykimit racional, por e një gjykimi me anë të ndjenjave dhe jo me anë të mendimit.

Por çështje e rëndësishme megjithatë kanë mbetur pa përgjigje dhe të pa prekura, çështjet e motivimit për të cilat faktet e hulumtimit psikanalitik mund të hedhin më shumë dritë. Në shqyrtimin vijues do të bëjmë dallimin ndërmjet ndërgjegjes “autoritare“ dhe asaj “humaniste“; të një dallimi që e ndjek vijën e përgjithshme të diferencimit ndërmjet etikës autoritare dhe humaniste.

A. NDËRGJEGJA AUTORITARE

Ndërgjegja autoritare është zëri i brendësuar i autoritetit të jashtëm, i prindërve, i shtetit apo i kujtdoqoftë që është rastësisht autoritet në një kulturë. Përderisa raportet e njerëzve me autoritetet mbeten të jashtme, pa sankcionin etik, pothuaj nuk mund të flasim për ndërgjegjen; sjellja e tillë është thjeshtë e qëllimshme, e regulluar nga frika prej dënimit dhe nga shpresa për t’u shpërblyer, gjithnjë e varur nga prania e këtyre autoriteteve, nga njohja e tyre për atë çfarë bënë dikush dhe nga aftësia e deklaruar apo reale për të dënuar dhe për të shpërblyer. Shpeshherë përjetimi për të cilin njerëzit kujtojnë se është një ndjenjë e fajësisë që buron nga ndërgjegja e tyre nuk është gjë tjetër veçse frika e tyre prej autoriteteve të tilla. Në esencë, këta njerëz nuk ndjehen *fajtorë* por të *frikësuar*. Në strukturën e ndërgjegjes, megjithatë, autoritetet e tilla siç janë prindërit, kisha, shteti, opinioni publik, pranohen në mënyrë të vetëdijshme apo të pavetëdijshme si legjislatorë të moralshëm dhe etik, ligjet dhe sankcionet e të cilit i përvetëson njeriu dhe kështu ato i brendëson. Ligjet dhe sankcionet e autoritetit të jashtëm bëhen si të thuash, pjesë e unit të dikujt dhe në vend se të ndjehet përgjegjës për diçka jashtë vetes, njeriu ndjehet përgjegjës për diçka të brendshme, për *ndërgjegjen e tij.* Ndërgjegja është një rregullues më efektiv i sjelljes se sa frika nga autoritetet e jashtme;

sepse ndërsa njeriu mund të ikë prej tyre, ai nuk mundë të ikë nga vetvetja, prandaj as nga autoriteti i brendësuar i cili është bërë pjesë e tij. Ndërgjegja autoritare është ajo që Freudi e përshkruante si Super-Ego (mbi-unë); por siç do të tregoj në vijim, kjo është vetëm një formë e ndërgjegjes apo ndoshta, një fazë paraprake e zhvillimit të ndërgjegjes.

Ndonëse ndërgjegja autoritare dallon prej frikës nga dënimi dhe shpresës për shpërblim, sepse raporti ndaj autoritetit është brendësuar, ajo nuk dallon prej tyre në disa aspekte të tjera thelbore. Pika më e rëndësishme e ngjashmërisë konsiston në faktin se normat e ndërgjegjes autoritare nuk e përcaktojnë *gjykimin vleror personal të dikujt,* por ekskluzivisht fakti se këto urdhëresa dhe ndalesa janë të shpallura nga autoriteti. Në qoftë se ndodhë që këto norma të jenë të mira, ndërgjegja do ta udhëheq aktivitetin e njeriut në drejtim të të mirës. Mirëpo ato nuk janë bërë norma të ndërgjegjes *për shkak se* janë të mira, por për shkak se janë norma që i ka nxjerrë autoriteti. Në qoftë se janë të këqija, ato janë pothuaj në të njejtën masë pjesë të ndërgjegjes. Njeriu i cili i ka besuar Hitlerit, për shembëll, ka ndjerë se është duke vepruar në përputhje me ndërgjegjen *e tij* kur ka bërë vepra të cilat janë të neveritshme në aspektin njerëzor.

Mirëpo edhe sikur mardhënia me auroritetin të brendësohet, ky brendësim nuk guxon të përfytyrohet aq i plotë saqë ta divorcojë ndërgjegjen nga autoritetet e jashtme. Divorci i tillë i plotë, të cilin mund ta studiojmë në rastet e neurozës obsesive, më shumë është përjashtim se sa rregull; normalisht, personi ndërgjegja e të cilit është autoritare, është i lidhur me autoritetet e jashtme dhe jehonën e brendësuar të tyre. Në të vërtetë ekziston një ndërveprim i përhershëm mes tyre. Prania e autoriteteve të jashtme me të cilat e frikësojnë individin është burim të cilin e ushqen pandërprerë autoriteti i brendësuar – ndërgjegja. Sikur të mos ekzistonin realisht autoritetet, domethënë sikur individi të mos kishte arsye të frikësohej prej tyre, ndërgjegja autoritare do të dobësohej dhe do ta humbaste fuqinë. Njëkohësisht, ndërgjegja ndikon në imazhin që

njeriu e ka për autoritetet e jashtme. Sepse ndërgjegja e tillë është gjithnjë e ngjyrosur me nevojën e njeriut për t'u mahnitur, për të pasur ndonjë ideal[32], për ta synuar një lloj të përsosjes, kurse imazhi i përsosmërisë është i projektuar në autoritetet e jashtme. Përfundimi është se përfytyrimi i këtyre autoriteteve si kundërshpërblim është i ngjyrosur me aspektin “ideal“ të ndërgjegjes. Kjo është shumë e rëndësishme sepse koncepcioni që ka një individ për cilësitë e autoriteteve ndryshon nga cilësitë e tyre reale; ai bëhet gjithnjë më i idealizuar dhe prandaj më i prirur për të qenë i ri-brendësuar.[33] Shpeshherë kjo ndërlidhuri e brendësimit dhe projektimit ka si përfundim bindjen e palëkundshme mbi karakterin ideal të autoritetit, bindjen e cila është imune ndaj të gjitha dëshmive kundërshtuese empirike.

Përmbajtjet e ndërgjegjës autoritare dalin nga urdhëresat dhe ndalesat e autoritetit; forca e saj rrënjëzohet në emocionet e frikës dhe mahnitjes ndaj autoritetit. *Ndërgjegje e mirë është vetëdija për kënaqjen e autoritetit (të jashtëm apo të brendësuar); ndërgjegje e ligë është vetëdija për zemërimin e tij.* Ndërgjegja (autoritare) e mirë e prodhon ndjenjën e mbarëvajtjes dhe të sigurisë, sepse ajo e nënkupton miratimin që bën autoriteti dhe afrinë më të madhe me të; ndërgjegja e ligë e prodhon frikën dhe pasigurinë, sepse veprimi në kundërshtim me vullnetin e autoritetit e nënkupton rezikun nga ndëshkimi dhe - gjë që është më e keqe - rrezikun që autoriteti të na braktisë.

Që ta kuptojmë domethënien e plotë të pohimit të fundit ne duhet ta përkujtojmë strukturën e karakterit të personit autoritar. Ai e ka gjetur sigurinë e brendshme duke u bërë në mënyrë simbolike pjesë e autoritetit, të cilin e ndien si më të madh dhe më të fuqishëm se vetja. Përderisa është pjesë e këtij autoriteti - në dëm të integritetit personal të tij - ai ndjehet sikur është duke participuar në fuqinë e autoritetit. Ndjenja e tij e sigurisë dhe e identitetit varen nga kjo simbiozë; të mos pranohesh nga autoriteti don të thotë të jesh i flakur në zbrazëtirë, të ballafaqohesh me tmerrin e mosqenies (nothingness). Gjithçka është për karakterin autoritar më e mirë se

kjo. Padyshim që dashuria dhe miratimi i autoritetit i japin atij kënaqësinë më të madhe; por edhe ndëshkimi është më i mirë se sa braktisja. Autoriteti që e ndëshkon është akoma me të, dhe në qoftë se ka bërë “mëkat“, ndëshkimi është së paku dëshmi se autoriteti kujdeset akoma për të. Duke e pranuar ndëshkimin, mëkati i tij shuhet dhe siguria e përkatësisë sërish përtërihet.

Tregimi biblik mbi krimin e Kainit dhe ndëshkimin e tij na ofron një ilustrim klasik të faktit se njeriu nuk frikësohet më së shumti nga ndëshkimi por nga braktisja. Zoti i pranoi theroritë e Abelit por nuk i pranoi ato të Kainit. Duke mos e dhënë asnjë shpjegim, zoti bëri ndaj Kainit gjënë më të keqe që mund t'i bëhet njeriut, i cili nuk mund të jetojë pa qenë i pranuar nga autoriteti. Ai refuzoi flinë e tij dhe në këtë mënyrë e flaku *atë*. Flakja qe e padurueshme për Kainin, prandaj Kaini e mbyti rivalin, i cili e kishte privuar atë nga diçka e domosdoshme. Cili ishte dënimi i Kainit? Ai nuk qe vrarë, madje as që u dëmtua; në të vërtetë, zoti nuk e lejoi askend që ta vrasë atë (njolla e Kainit është dashur ta mbroj atë prej vrasjes). Dënimi i tij ishte që të bëhej një i *arratisur;* pasiqë zoti e braktisi atë, ai pastaj ishte i ndarë nga të afërmit e tij. Ky dënim ishte padyshim një prej atyre që e shtyri Kainin të thotë: “Dënimi i im është më i madh se që mund ta duroj unë“.

Deri tani jam marrë me strukturën formale të ndërgjegjes autoritare, për të treguar se ndërgjegja e mirë është vetëdije e kënaqjes së autoriteteve (të jashtme dhe të brendësuara); kurse ndërgjegja e ligë është vetëdije e moskënaqjes së tyre. Tash do t'i kthehemi çështjes se çka janë *përmbajtjet* e ndërgjegjes së mirë dhe të keqe autoritare. Ndërsa është plotësisht e qartë se çdo shkelje e normave pozitive të vendosura nga autoriteti e përbën padëgjueshmërinë dhe rrjedhimisht fajësinë (pavarësisht a janë apo nuk janë këto norma të mira apo të këqia për vete), ekzistojnë shkelje të cilat çdo situatë autoritare i përmban në mënyrë të domosdoshme.

Kundërvajtja e parë në situatën autoritare është rebelimi kundër sundimit të autoritetit. Kështu padëgjueshmëria bëhet “mëkati

kryesor“; kurse dëgjueshmëria virtyti themelor. Dëgjueshmëria e nënkupton njohjen e fuqisë më të madhe dhe të urtësisë së autoritetit; të drejtën e tij që të komandojë, të shpërblejë dhe të ndëshkojë në përputhje me dispozitat e tij personale. Autoriteti kërkon nënshtrim jo vetëm nga frika prej fuqisë së tij por edhe nga bindja e epërsisë së tij morale dhe të drejtës. Respekti që i takon autoritetit e përmbanë në vete ndalesën për të pyetur për të. Autoriteti mund të denjoj të jep shpjegime për urdhëresat dhe ndalesat e saja, për shpërblimet dhe ndëshkimet e saja, apo ai mund të përmbahet nga kjo gjë; por individi kurrë nuk ka *të drejtë* të pyes apo të kritikojë. Nëse duket që ka çfardo arsyesh për të kritikuar autoritetin, ky është gjithnjë gabimi i individit i cili i nënshtrohet autoritetit; dhe vetë fakti se një individ i tillë ka guxim të kritikojë *ipso facto* është dëshmi se ai është fajtorë.

Detyra e njohjes së epërsisë së autoritetit rezulton me disa ndalesash. Prej tyre ndalesa më gjithëpërfshirëse është tabuizimi kundër ndjenjës së individit për ngjashmëri apo se do të jetë ndonjëherë i *ngjashëm* me autoritetin, sepse kjo gjë do ta kundërshtonte epërsinë e pakufishme dhe unitetin e autoritetit. Mëkati i vërtetë i Adamit dhe Evës, siç e theksuam më parë, është përpjekja për të qenë të ngjashëm me zotin; kurse përzënja nga parajsa është poaq ndëshkim i kësaj sfide sa edhe përmbajtja nga përsëritja e kësaj shkeljeje.[34)] Në sistemet autoritare autoriteti kuptohet si diçka rrënjësisht i ndryshëm prej atyre që i nënshtrohen. Ai disponon me forca që nuk mund t'i arrijë askush tjetër: magjinë, urtësinë, forcën të cilave nuk mund t'u kundërvihen kurrë të nënshtruarit e tij. Cilatdo qofshin prerogativat e autoritetit, qoftë ai zot i natyrës apo prijës i pashoq të cilin e ka dërguar fati, pabarazia thelbësore në mes të tij dhe njeriut është parimi bazal i ndërgjegjes autoritare. Një ndër aspektet veçanarisht të rëndësishme të veçanësisë së autoritetit është privilegji për të qenë njeriu i vetëm i cili nuk shkon pas vullnetit të tjetrit, por që e ndjek vullnetin e tij; që nuk dëshiron të jetë mjet por qëllim në vete; që krijon dhe nuk është i krijuar. Te orientimi autoritar fuqia e vullnetit dhe krijimtaria janë

privilegje të autoritetit. Ata që i janë nënshtruar janë mjete të qëllimit të tij, prandaj, ata janë pronë e tij dhe përdoren për nevojat individuale të tij. Epërsia e autoritetit vëhet në dyshim për shkak të orvatjes së qenies (creature) që të pushojë të jetë *send* dhe që të jetë krijues.

Por njeriu asnjëherë deri më tani nuk pushoi nga orvatja për të prodhuar dhe krijuar, sepse produktiviteti është burim i forcës, lirisë dhe lumturisë. Mirëpo, në atë masë në të cilën ai ndjehet i varur nga forcat që e tejkalojnë atë, vetë ky produktiviteti, ky konfirmim i vullnetit të tij, e bën atë të ndjehet fajtorë. Banorët e Babilonit janë ndëshkuar për shkak se kanë synuar me përpjekje të përbashkëta ta ndërtojnë një qytet që do të shtrihej deri në qiell. Prometeu u mbërthya për shkëmbi për shkak se u zbuloi njerëzve fshehtësinë e zjarrit që e simbolizonte produktivitetin. Krenaria për fuqinë dhe forcën e njeriut denoncohej nga Lutheri dhe Calvini si krenari e mëkatshme, kurse nga diktatorët e politikës si individualizëm i kriminalizuar. Njeriu për shkak të krimit të tij ndaj produktivitetit, orvatej t'i qetësonte zotërat me anë të flijimeve, duke u dhënë atyre pjesën më të mirë të të korrurave apo të kopesë. Një përpjekje tjetër e qetësimit të tillë është syneti: një pjesë e penisit (phallus), e simbolit të frytshmërisë mashkullore, i flijohet zotit, në mënyrë që njeriu të mund ta ruante të drejtën e përdorimit të tij. Si plotësim flijimeve me të cilat njeriu u paguante haraçin zotërave duke e pranuar - qoftë edhe vetëm simbolikisht - monopolin e tyre të produktivitetit, ai i mbante nën fre forcat e tija me anë të ndjenjave të fajësisë, të cilat rrënjëzohen në bindjen autoritare se përdorimi i vullnetit dhe fuqisë kreative të tij është rebelim ndaj prerogativave të autoritetit për të qenë krijues i vetëm dhe se detyra e të nënshtruarve është që të jenë “sende“ të tij. Kjo ndjenjë e fajësisë, përkundrazi e dobëson njeriun, e zvoglon fuqinë e tij dhe e shton nënshtrimin e tij, në mënyrë që ta shlyej orvatjen e tij për të qenë “vetë krijues dhe ndërtues“ i vetes.

Është paradoksale, mirëpo ndërgjegja *e ligë* autoritare është rezultat i ndjenjës së forcës, pavarësisë, produktivitetit dhe

krenarisë, ndërsa ndërgjegja *e mirë* autoritare buron nga ndjenja e dëgjueshmërisë, varësisë, pafuqisë dhe mëkatit. Shën Pali, Augustini, Lutheri dhe Calvini e përshkruajtën këtë ndërgjegje të mirë me gjuhën krejtësisht të qartë. Të jesh i vetëdijshëm për pafuqinë tënde, ta përçmosh vetveten, të jesh i ngarkuar me ndjenjën e mëkatit dhe pandershmërisë tënde, këto janë shenja të shpirtëmirësisë. Pikërisht fakti i disponimit të ndërgjegjës së ligë vetvetiu është një shenjë e virtytit të ndokujt, sepse ndërgjegja e ligë është simptom i "frikës dhe dridhjes" së ndokujt përpara autoritetit. Rezultati paradoksal është se *ndërgjegja e ligë (autoritare) bëhet pikënisje e ndërgjegjes "së mirë", kurse ndërgjegja e mirë, nëse dikush dëshiron ta ketë, duhet ta krijojë ndjenjën e fajësisë.*

Autoriteti i brendësuar i ka dy implikime: njërin, të cilin posa e shqyrtuam, ku njeriu i nënshtrohet autoritetit; dhe tjetrin, ku ai e merr rolin e autoritetit, duke e trajtuar veten me rreptësi dhe mizori të njejtë. Në këtë mënyrë njeriu bëhet jo vetëm skllav i dëgjueshëm por edhe mbikqyrës i përpikët, i cili veten e trajton si skllav të vetvetes. Implikimi i dytë është shumë i rëndësishëm për të kuptuar mekanizmin psikologjik të ndërgjegjes autoritare. Karakteri autoritar, i cili pak a shumë e ka të sakatosur produktivitetin e tij e zhvillon një sasi të caktuar të sadizmit dhe destruktivitetit.[35)] Këto energji destruktive na shkarkojnë duke e marrë rolin e autoritetit dhe duke e zotëruar veten si shërbëtorë. Në analizën e super-egos Freudi e jep një përshkrim të komponenteve destruktive të saja, të cilat kanë qenë gjërësisht të verifikuara me faktet klinike të mbledhura nga vrojtuesit e tjerë. Nuk ka rëndësi në qoftëse dikush supozon, siç pat bërë Freudi në shkrimet e veta të hershme, se rrënja e agresivitetit gjendet kryesisht në pengimin e instinktit, apo, siç pat supozuar më vonë, në "instinktin e vdekjes". Këtu ka rëndësi fakti se ndërgjegja autoritare është e ngopur me destruktivitet kundër unit tonë individual, prandaj përpjekjeve destruktive u lejohet në këtë mënyrë të veprojnë nën maskën e virtytit. Gjurmimi psikanalitik, sidomos ai i karakterit obsesiv, e zbulon shkallën e mizorisë dhe të destruktivitetit që e ka nganjëherë ndërgjegja, si dhe mënyrën si i

mundëson ajo dikujt ta shfaq urejtjen që ka ngelur gjatë duke e kthyer atë kundër vetvetes. Freudi e vërtetoi në mënyrë bindëse saktësinë e tezës së Nietzsches se pengimi i lirisë i kthen instinktet e njeriut “prapa“ kundër vetë njeriut. Armiqësia, mizoria, kënaqësia e përndjekjes, befasisë, ndryshimit, shkatërimit - kthimi i të gjitha këtyre instinkteve kundër vetë pronarëve të tyre: kjo është origjina e “ndërgjegjes së ligë“.[36)]

Shumica e sistemeve religjioze dhe politike në historinë e njerëzimit mund të shërbejnë si ilustrim i ndërgjegjes autoritare. Meqenëse e kam analizuar nga ky aspekt protestanizimin dhe fashizmin në veprën “*Ikje nga liria“,* këtu nuk do të jap shembuj historik, por do kufizohem në shqyrtimin e disa aspekteve të ndërgjegjes autoritare, ashtu siç mund t’i shohim ato në raportet prindër - fëmijë në shoqërinë tonë.

Përdorimi i terminit “ndërgjegja autoritare“ përsa i përket shoqërisë sonë, mund ta befasojë lexuesin, meqenëse ne jemi mësuar të mendojmë për pikëpamjet autoritare si për diçka që është karakteristike vetëm për sistemet autoritare, jodemokratike; por pikëpamja e tillë e nënvlerëson forcën e elementeve autoritare, sidomos rolin e autoritetit anonim, i cili vepron në familjen dhe shoqërin bashkëkohore.[37)]

Intervista psikanalitike është një prej pikpamjeve të favorshme për studimin e ndërgjegjes autoritare tek klasa e mesme qytetare. Këtu autoriteti prindor dhe mënyra në të cilën fëmijët e përballojnë atë paraqiten si çështje vendimtare të neurozës. Psikanalitiku e vëren se shumë pacientë nuk janë fare të aftë t’i kritikojnë prindërit e tyre; të tjerët, të cilët megjithatë i kritikojnë prindërit e tyre në disa aspekte, ndalen befas së kritikuari, kur është fjala për cilësit e prindërve, nga të cilat kanë vuajtur ata vetë; kurse disa ndjehen fajtorë dhe të shqetësuar kur e shprehin kritikën përkatëse apo zemrimin kundër njërit prej prindërve. Shpesh herë nevojitet një punë e konsiderueshme analitike për t'i bërë të mundur një personi që së paku t'i kujtohen rastet, të cilat e kanë provokuar zemërimin dhe kritikën e tij.[38)]

Më të holla dhe akoma më të fshehta janë ato ndjenja të fajësisë të cilat dalin nga përjetimi i moskënaqjes së prindërve tanë. Nganjëherë ndjenja fëminore e fajësisë është e lidhur me faktin se ai nuk i don prindërit në mënyrë të mjaftueshme, veçanërisht atëherë kur prindërit shpresojnë të jenë vatër e ndjenjave të fëmiut. Nganjëherë ajo lind nga frika se i kemi dëshpëruar shpresat e prindërve. Kjo e fundit është veçanërisht e rëndësishme, sepse ajo ka të bëjë me elementin vendimtar të qëndrimit të prindërve në familjen autoritare. Përkundër dalimit të madh ndërmjet pater familias romak, familja e të cilit ishte pronë e tij, dhe babait bashkëkohor, ideja se fëmijët vijnë në botë për t'i kënaqur prindërit dhe për t'i kompenzuar zhgënjimet jetësore të tyre, është akoma shumë e përhapur. Kjo pikëpamje e gjeti shprehjen e saj klasike në fjalimin e famshëm të Kreontit për autoritetin prindor në "*Antigonën*" e Sofokliut:

"Bir, këto mendime gjithnjë t'i kesh
dhe gjithmonë t'ecësh si të thot yt atë.
Prandaj çdo rob lyp
të bëjë fëmijë t'urtë dhe të bindur,
që t'i ketë ndihmës në shtëpi të tij,
kundër çdo njeriu që e ka armik
edhe miqt e tija t'ia nderojn' ashtu
siç i ka nderuar edhe vet' i ati
Po për njësoj njerës q'janë prindër djemsh
krejt të padobishmë, çmund të thuash tjatër,
veç se ata vetë vetes keq i bënë,
dhembje, kokëçarje vetes i shkaktuan
dhe e bëjn' armikun të qesh, të gëzohet?"[39)]

Madje edhe në shoqërinë tonë joautoritare ndodhë që prindërit të dëshirojnë që fëmijët e tyre të jenë të "dobishëm", në mënyrë që ta kompensojnë atë që prindërve u ka shpëtuar gjatë jetës. Në qoftë se

prindërit kanë dalë të pasuksesshëm, atëherë fëmijët duhet të arrijnë sukses në mënyrë që atyre t'u ofrojnë më vonë kënaqësi. Në qoftë se nuk ndjehen të dashur (sidomos nëse prindërit nuk e dojnë njëri tjetrin), fëmijët duhet ta kompensojnë këtë gjë; në qoftë se ndjehen të paaftë në jetën e tyre shoqërore, ata dëshirojnë ta kenë kënaqësinë e kontrollimit dhe të dominimit mbi fëmijët e tyre. Madje edhe nëse fëmijët bien në ujdi me ato shpresa, ata akoma ndjehen fajtorë sepse nuk kanë bërë mjaft dhe në këtë mënyrë i kanë zhgënjyer prindërit.

Një formë posaçërisht e hollë që e merr shpesh herë ndjenja e zhgënjimit të prindërve është e kushtëzuar nga ndjenja e të qenët i ndryshëm. Prindërit me prirje të mbizotërimit kanë dëshirë që t'i kenë fëmijët të ngjashëm me ta përnga temperamenti dhe karakteri. Babai kolerik për shembull nuk e simpatizon të birin flegmatik; babai që është i interesuar për suksese praktike është i zhgënjyer me të birin i cili është i interesuar për idetë dhe hulumtimin teorik dhe anasjelltë. Në qoftë se pikëpamja e babait është poseduese, ai e interpreton *ndryshimin* e të birit prej tij si inferioritet; i biri nga ana tjetër ndjehet fajtorë dhe inferior sepse është i ndryshëm, prandaj ai synon të bëhet person i tillë çfarë e dëshiron babai i tij; mirëpo ai arrinë vetëm ta gjymtojë zhvillimin e tij dhe të bëhet një kopje shumë e papërsosur e babait të tij. Duke qenë se beson se duhet të jetë i njejtë me babain e tij, ky mossukses e krijon tek ai një ndërgjegje të ligë. I biri, gjatë përpjekjes për t'u çliruar nga këto koncepte të obligimit dhe për t'u bërë "unë", shpesh herë është aq fort i ngarkuar me barrën e fajësisë për shkak të këtij "krimi", saqë ai dështon në këtë rrugë para se ndonjëherë ta arrijë qëllimin e tij, lirinë. Barra është aq e rëndë sepse ai duhet të luftojë jo vetëm me prindërit e tij, me zhgënjimet e tyre, akuzat dhe apelet por edhe me tërë shoqërinë e cila pret që fëmijët "t'i dojnë" prindërit e tyre. Përshkrimi i mësipërm, megjithëse i përshtatet familjes autoritare, nuk duket të jetë i saktë sa i përket familjes bashkëkohore amerikane, veçanërisht asaj qytetare, në të cilën ne zbulojmë pak autoritet të hapët. Mirëpo imazhi të cilin e nxorra megjithatë në elementet e saja thelbore është i vërtetë. Në vend të autoritetit të

hapët ne e hasim atë anonim, i cili shprehet me anë të shpresave të caktuara plot emocion në vend se përmes urdhëresave të qarta. Për më tepër, prindërit nuk e përjetojnë veten si autoritet, mirëpo ata janë megjithatë përfaqësues të autoritetit anonim të tregut, dhe ata presin që fëmijët të jetojnë sipas kërkesave të cilave të dyja palët – prindërit dhe fëmijët – u nënshtrohen.

Jo vetëm që ndjenjat e fajësisë rrjedhin nga varësia e dikujt ndaj autoritetit irracional dhe nga ndjenja se kjo është detyrë e dikujt që ta kënaqë autoritetin, por ndjenja e fajësisë, nga ana tjetër, e përforcon varësinë. Ndjenjat e fajësisë janë treguar si mjeti më efikas i formimit dhe shtimit të varësisë, dhe këtu qëndron një ndër funksionet sociale të etikës autoritare gjatë tërë historisë. Autoriteti si ligjdhënës i shtyn të nënshtruarit e saj të ndjehen fajtorë për shkak të shkeljeve të tyre të shumta dhe të pashmangshme. Fajësia para autoritetit për shkak të shkeljeve të pashmangshme dhe nevoja për falje prej tij e krijon kështu një zingjir të pafund të fyerjeve, të ndjenave të fajësisë dhe të nevojës për falje, e cila e mban subjektin në pranga dhe e shtyn më shumë të jetë mirënjohës për falje se sa të jetë kritik ndaj kërkesave të autoritetit. Dhe pikërisht ky interakcion ndërmjet ndjenjës së fajësisë dhe varësisë i kontribon qëndrueshmërisë dhe forcës së mardhënieve autoritare. Varësia nga autoriteti irracional rezulton me dobësimin e vullnetit të personit të varur, dhe njëkohësisht, gjithë ajo që synon ta paralizojë vullnetin, i kontribon rritës së varësisë. Në këtë mënyrë formohet rrethi vicioz (vicious circle).

Metoda më efektive e dobësimit të vullnetit të fëmiut është shkaktimi i ndjenjës së tij të fajësisë. Këtë gjë e bëjmë shumë heret duke e detyruar fëmiun që orvatjet e tij seksuale dhe shfaqjet e saja të para t’i kuptojë si “të këqia“. Meqenëse fëmiu nuk mund të mos ketë orvatje seksuale, kjo metodë e shkaktimit të fajësisë vështirë se do të dalë e pasuksesshme. Kur prindërit (dhe shoqëria të cilën ata e përfaqësojnë) të kenë sukses njëherë që lidhjen ndërmjet seksit dhe fajësisë ta bëjnë të përhershme, ndjenjat e fajësisë krijohen në atë shkallë dhe me atë qëndrueshmëri në të cilën paraqiten impulset

seksuale. Përveç kësaj, edhe funksionet e tjera fizike dëmtohen nga shqyrtimet “morale“. Në qoftë se fëmiu nuk e kryen nevojën në mënyrë të caktuar, në qoftë se ai nuk është i pastër në atë masë sa pritet prej tij, në qoftë se nuk e ngrënë atë që kërkohet prej tij – ai është i keq. Në moshën pesë apo gjashtë vjeçe fëmiu e ka fituar ndjenjën gjithë përfshirëse të fajësisë, për arsye se konflikti ndërmjet impulseve të tija natyrore dhe vlerësimeve morale të tyre nga ana e prindërve të tij e përbën një burim të përhershëm riprodhues të ndjenjës së fajësisë.

Sistemet liberale dhe “përparimtare“ të edukimit nuk e ndryshuan këtë situatë në atë masë në të cilën disa kanë prirje të besojnë. Autoriteti i hapët u zëvendësua me autoritetin anonim, urdhëresat e hapëta me formulat e verifikuara “shkencore“; “mos e bënë këtë“ është zëvendësuar me “ti nuk do të doje ta bësh këtë“. Në të vërtetë, ky autoritet anonim mund të jetë në shumë mënyra madje më i vështirë se autoriteti i hapët. Fëmiu tashmë nuk është i vetëdijshëm që është i drejtuar (por as prindërit nuk janë të vetëdijshëm për dhënien e urdhërave), prandaj ai nuk mund të kundërshtoj, dhe në këtë mënyrë e zhvillon ndjenjën e pavarësisë. Atij i është mbushur mendja dhe është bindur në emër të shkencës, arsyes së shëndoshë dhe bashkpunimit - dhe cili mund t’u kundërvihet parimeve të tilla objektive.

Kur vullneti i fëmijut të jetë thyer njëherë, ndjenja e tij e fajësisë përforcohet edhe në një mënyrë tjetër. Ai ka vetëdije të turbullt për nënshtrimin dhe disfatën e tij, dhe ai duhet t’ia spjegojë këtë gjë vetes. Ai nuk mund ta pranojë përvojën hutuese dhe të dhembshme pa përpjekje për ta spjeguar atë. Racionalizimi në këtë rast, është parimisht i njejtë sikurse në rastin e Indianit të kastës më të ulët apo të krishterit të përvuajtur - disfata dhe dobësia e tij “spjegohen“ si ndëshkime për mëkatet e tij. Fakti i humbjes së lirisë së tij racionalizohet si dëshmi e fajësisë, kurse kjo bindje e rritë ndjenjën e fajësisë, e cila është shkaktuar nga sistemi shoqëror dhe prindor i vlerave.

Reagimi natyror i fëmiut ndaj trysnisë së autoritetit prindorë është rebelimi, i cili sipas Freudit është esenca e “kompleksit të Edipit“. Freudi kujtonte se, fjala vjen, fëmiu për shkak të dëshirës së vet seksuale ndaj nënës së tij bëhet rival i babait të tij, dhe se zhvillimi neurotik konsiston në mossuksesin e përballimit të kënaqshëm të ankthit, i cili rrënjëzohet në këtë rivalitet. Duke e vënë në dukje konfliktin ndërmjet fëmiut dhe autoritetit prindor si dhe mossuksesin e fëmiut që ta zgjidh konfliktin në mënyrë të kënaqshme, Freudi i ka prekur, sipas mendimit tim, vetëm rrënjët e neurozës; mirëpo ky konflikt nuk shkaktohet parësisht nga rivaliteti seksual, por nga reagimi i fëmiut ndaj trysnisë së autoritetit prindor, i cili vetvetiu është pjesë e qenësishme e shoqërisë patriarkale.

Meqenëse autoriteti shoqërorë dhe prindor synojnë ta thyejnë vullnetin e tij të spontanitetit dhe pavarësinë, fëmiu i cili nuk ka lindur të jetë i thyer, lufton kundër autoritetit që e përfaqësojnë prindërit e tij; ai lufton për çlirimin e tij jo vetëm nga *trysnia*, por edhe për lirinë e tij për të qenë “unë“ për të qenë qenie plotësisht e pavarur njerëzore dhe jo automat. Për disa fëmijë lufta për liri do të jetë më e sukseshme se sa për të tjerët, edhe pse vetëm një numër i vogël kanë sukses të plotë. Vragët që i ka lënë disfata e fëmiut në luftën kundër autoritetit irracional mund t’i gjejmë në thelbin e çdo neuroze. Ato e formojnë sindromën, veçoritë më të rëndësishme të së cilës janë dobësimi apo paralizimi i origjinalitetit dhe spontanitetit të njeriut; dobësimi i “unit“ të dikujt dhe zëvendësimi me pseudo “unin“ në të cilin ndjenja “unë jam“ është e topitur apo e zëvendësuar me përjetimin e personalitetit tonë si shpresa të gjithmbarshme të të tjerëve; zëvendësimi i autonomisë me heteronomi; mjegullimi apo, të përdorë terminin e H. S. Sullivanit, kualiteti parataksik (parataxic) i të gjitha përvojave ndërpersonale. Simptomi më i rëndësishëm i disfatës në luftë për “unin“ tim është ndërgjegja e ligë. Në qoftëse dikush nuk ka arritur ta shpërthejë rrjetin autoritar, përpjekja e pasukseshme e ikjes është dëshmi e fajësisë dhe vetëm me anë të nënshtrimit të përtëritur mund të rifitohet ndërgjegja e mirë

B. NDËRGJEGJA HUMANISTE

Ndërgjegja humaniste nuk është zëri i brendshëm i autoritetit, të cilin jemi të etur ta kënaqim dhe friksohemi ta zemrojmë, ajo është vetë zëri ynë i pranishëm në çdo qenie njerëzore dhe i pavarur nga sanksionet dhe shpërblimet e jashtme. Cila është natyra e këtij zëri? Përse e dëgjojmë ate dhe përse bëhemi të shurdhër ndaj tij.

Ndërgjegja humaniste është reagimi i tërë personalitetit tonë në funksionimin apo mosfunksionimin tonë të drejtë; jo reagim në funksionimin e kësaj apo asaj aftësie por në tërësinë e aftësive që e përbëjnë ekzistencën tonë njerëzore dhe individuale. Ndërgjegja e vlerëson funksionimin tonë si qenie njerëzore; ajo është (ashtu siç tregon dhe rrënja e fjalës con - scientia) *njohja e brendshme e dikujt*, njohja e suksesit tonë, gjegjësisht e mos suksesit tonë në artin e jetës. Mirëpo, megjithëse ndërgjegja është *njohje*, ajo prapseprap është diç më shumë se njohje e thjeshtë në sferën e të menduarit abstrakt. Ajo e ka një kualitet afektiv, ngase është reagim i tërë përsonalitetit tonë dhe nuk është vetëm reagim i frymës sonë. Në të vërtetë, ne nuk ka nevojë të jemi të vetëdijshëm për atë që na thotë ndërgjegja e jonë në mënyrë që të jemi të ndikuar prej saj.

Veprimet, mendimet dhe ndjenjat të cilat e bëjnë të mundur funksionimin e mirëfilltë dhe zhvillimin e gjithë personalitetit tonë e prodhojnë ndjenjën e aprovimit të brendshëm, të “drejtësisë“ që është karakteristike për “ndërgjegjën e mirë“ humaniste. Në anën tjetër, procedimet, mendimet dhe ndjenjat të cilat janë të dëmshme për gjithë përsonalitetin tonë e prodhojnë ndjenjën e pasigurisë dhe jokomoditetit që janë karakteristike për “ndërgjegjën e ligë“. *Kështu ndërgjegja është re-agimi i ynë ndaj vetvetes*. Ajo është zëri i “unit“ tonë të vërtetë, i cili na thërret që t’i kthehemi vetvetes, që të jetojmë në mënyrë produktive, që të zhvillohemi në mënyrë të plotë dhe harmonike - domethënë *që të bëhemi ajo që potencialisht jemi*. Ajo është kujdestare e inetgritetit tonë; ajo është “aftësia e garancisë së unit tonë me tërë krenarinë e nevojshme, dhe po ashtu njëkohsisht aftësia që t'i themi *po* “unit“ tonë.[40)] Në qoftë se

dashurinë e definojmë edhe si afirmim të mundësive edhe si përkujdesje dhe respekt për personin e dashur unik, ndërgjegja humaniste do të mund të quhej me të drejtë zë i përkudesjes dashamirëse për vetveten.

Ndërgjegja humaniste nuk është vetëm shprehje e unit tonë të vërtetë; ajo e përmbanë po ashtu thelbin e përvojave tona morale jetësore. Në te ne e ruajmë njohjen e qëllimit tonë jetësorë dhe të parimeve me të cilat arrijmë tek ai; njohjen e atyre parimeve që i kemi zbuluar vetë si dhe të atyre për të cilat kemi dëgjuar nga të tjerët dhe i kemi provuar si të vërteta.

Ndërgjegja humaniste është shprehje e interesit dhe integritetit të njeriut, ndërsa ndërgjegja autoritare është e kapluar me dëgjueshmërinë e njeriut, me vëtëmohimin, detyrën apo “përshtatjen sociale“ të tij. Qëllimi i ndërgjegjës humaniste është produktiviteti dhe prandaj lumturia, meqenëse lumturia është shoqëruese e domosdoshme e jetës produktive. Ta gjymtosh veten duke u bërë vegël e të tjerëve, pavarësisht nga fakti se sa dinjitoz duken ata, të jesh “vetëmohues“, i palumtur, i nënshtruar, i dekurajuar, është në kundërshtim me kërkesat e ndërgjegjës sonë; çfarëdo shkelje e integritetit dhe e funksionimit të mirëfilltë të personalitetit tonë, si në lidhje me mendimin ashtu edhe me procedimin, madje edhe në lidhje me ato gjëra siç janë oreksi për ushqim apo sjellja seksuale, është veprim kundër ndërgjegjës sonë.

Por, athua analiza e jonë nuk është në kundërshtim me faktin se te shumica e njerëzve zëri i tyre është aqë i dobët saqë nuk mund as të dëgjohet dhe as të veprohet në drejtim të tij? Vërtetë, ky fakt është një shkak i pasigurisë morale të situatës njerëzore. Sikur ndërgjegja të fliste gjithnjë me zë mjaftë të lartë dhe të qartë, vetëm një pjesë do të ishin të çorientuar nga pikësynimi i tyre moral. Një përgjigje rrjedh nga vetë natyra e ndërgjegjës: meqenëse funksioni i saj është të jetë rojtëse e interesit të vërtetë njerëzorë, ajo është e gjallë në atë masë në të cilën individi nuk e ka humbur veten plotësisht duke u bërë gjah i indiferencës dhe destruktivitetit të tij. Raporti i saj ndaj produktivitetit të vet është raport i bashkëveprimit. Në mënyrë sa

më produktive të jetojë dikush, aq më e fuqishme do të jetë ndërgjegja e tij, dhe kjo do ta përparoj më shumë produktivitetin e tij. Sa më i vogël të jetë produktiviteti i jetës së dikujt, aq më e dobët bëhet ndërgjegja e tij; situatë paradoksale - dhe tragjike - e jetës njerëzore është ajo në të cilën ndërgjegjën e ka më të dobët atëherë kur atij i duhet më së shumti.

Një shpjegim tjetër i çështjes së paefektshmërisë relative të ndërgjegjës sonë është refuzimi i ynë që ta dëgjojmë atë dhe - ajo që madje është më e rëndësishme - injorimi i ynë i njohjes për mënyrën e të dëgjuarit të saj. Njerëzit shpesh herë kanë iluzion se ndërgjegja e tyre do të flet me një zë të lartë dhe se mesazhi i saj do të jetë i pastër dhe i qartë; duke e pritur një zë të tillë, ata nuk dëgjojnë madje asgjë. Mirëpo kur zëri i ndërgjegjës është i dobët, atëherë ai është i paqartë; dhe secili duhet ta mësoj si t'i dëgjojë dhe t'i kuptojë kumunikimet e saja në mënyrë që të veprojë në pajtim me te.

Por, të mësohesh t'i kuptosh komunikimet e ndërgjegjës sate është jashtëzakonisht vështirë, kryesisht për shkak të dy shkaqeve. Në mënyrë që ta dëgjojmë zërin e ndërgjegjes sonë, duhet të jemi të aftë ta dëgjojmë vetveten, kurse shumica e njerëzve në shoqërinë tonë has në vështirësi të mëdha kur orvaten ta bëjnë pikërisht këtë gjë. Ne e dëgjojmë çdo zë dhe gjithkend, por jo edhe vetveten. Ne i ekspozohemi vazhdimisht zhurmës së mendimeve dhe ideve të cilat na vërsulen kudo: filmat, gazetat, radio, llomotitjet e pa dobishme. Sikur ta planifikonim në mënyrë të qëllimshme pengimin e vetvetes në mënyrë që të mos e dëgjojmë kurr vetveten, këte nuk do ta bënim më mirë.

Të dëgjuarit e vetvetes është kaqë i vështirë pasi kjo shkathtësi e kërkon edhe një aftësi tjetër, që është aq e rrallë te njeriu modern: që të jemi vetëm me vetveten. Në të vërtetë, ne kemi krijuar një fobie ndaj të qenit vetëm; ne e parapëlqejmë shoqërinë më banale dhe madje të neveritshme, aktivitetet më të pakuptimta në mënyrë që të mos jemi vetëm; siç duket jemi të friksuar nga parashikimi se do të ballafaqohemi me vetveten. A ndodh kjo për shkak të ndjenjës se do

të mund të jemi shoqëri aq e keqe? Kujtoj që frika nga të qenët vetëm me vetveten është më shumë një ndjenjë e shqetësimit, e cila nganjëherë puqet me frikën se njëkohësisht e shohim një person aq mirë të njohur dhe prap aq të huaj. Ne friksohemi dhe prandaj ikim. Ne këtu e lëshojmë rastin për ta dëgjuar vetveten dhe vazhdojmë ta injorojmë ndërgjegjën tonë.

Ta dëgjojmë zërin e dobët dhe të paqartë të ndërgjegjës sonë është e vëshirë edhe për shkak se ai nuk na flet neve drejtpërsëdrejti, por në mënyrën jo të drejtpërdrejt, si dhe për shkak se ne shpesh herë nuk jemi të vetëdijshëm se ai është ndërgjegja e jonë që na shqetëson. Ne mund të ndjehemi të shqetësuar (apo madje të sëmurë) prej një numri jo të vogël të shkaqeve, që nuk kanë lidhje të dukshme me ndërgjegjën tonë. Ndoshta reagimi më frekuentiv indirekt i mospërfilljes së ndërgjegjës sonë është ndjenja e turbullt dhe e papërcaktuar e fajsisë dhe shqetësimit, apo thjeshtë ndjenja e lodhjes dhe apatisë. Nganjëherë ndjenjat e tilla janë të racionalizuara si ndjenja të fajsisë ngase nuk e kemi bërë këtë gjë apo atë gjë, kurse realisht mangësitë nga të cilat dikush ndjehet fajtorë nuk i formojnë problemet e vërteta morale. Por në qoftë se ndjenja e vëtetë e fajsisë megjithëse e pavetëdijshme bëhet tepër e fuqishme që të mund të qetësohet më anë të racionalizimeve sipërfaqsore, ajo e gjenë shprehjen e saj tek shqetësimet akoma më të thella dhe më intensive dhe madje edhe tek sëmundjet fizike apo psikike.

Një prej formave të këtij ankthi është frika nga vdekja; këtu nuk kemi të bëjmë me frikën e zakonshme nga vdekja, të cilën e përjeton çdo qenie njerëzore kur mendon për vdekjen, por këtu kemi të bëjmë me tmerrin nga vdekja me të cilin njerëzit mund të kaplohen vazhdimisht. Kjo frikë irracionale nga vdekja buron nga dështimi i përjetimit të jetës; ajo është shprehje e ndërgjegjës sonë të ligë që e kemi shkapërderdhur kot jetën tonë dhe i kemi humbur shanset e përdorimit produktiv të aftësive tona. Vdekja është therrje e mundimshme, por ideja se duhet të vdesim pa e përjetuar jetën është e padurueshme. Me frikën irracionale nga vdekja është e

lidhur frika nga mplakja, e cila i ndjek madje shumicën e njerëzve të kulturës sonë. Këtu e gjejmë po ashtu edhe konceptimin e arsyeshëm dhe normal të mplakjes, i cili mbase dallon shumë për nga kualiteti dhe intensiteti nga ankthi i tmerrshëm i “të qenët shumë i vjetër“. Shpesh mund t’i sodisim njerëzit, veçanërisht në situatën analitike, të cilët janë të kapluar nga frika e mplakjes, kurse në të vërtetë ata janë krejtësisht të rij. Ata janë të bindur se rënja e forcës fizike kë të bëjë me dobësimin e gjithë personalitetit të tyre, të forcës emocionale dhe intelektuale të tyre. Kjo ide vështirë se është më shumë se një bestytëni, e cila ngulmon përkundër argumenteve të panumërta për të kundërtën. Atë e ndihmon në kulturën tonë theksimi i të ashtuquajturave kualitete rinore, siç janë shpejtësia, përshtatshmëria dhe vrulli fizik, të cilat janë kualitete të nevojshme për botën e orientuar më shumë kah suksesi i garave se sa nga zhvillimi i karakterit të dikujt. Mirëpo shumë shembuj dëftojnë se personi që jeton në mënyrë produktive para se të mplaket kurrsesi nuk zhvlerësohet; përkundrazi cilësit psikike dhe emocionale që i zhvillon ai gjatë procesit të jetës produktive rriten edhe më tutje, sadoqë energjia fizike dobësohet. Personi jo produktiv, megjithatë, vërtetë zhvlerësohet atëher kur në gjithë personalitetin e tij vrulli fizik, i cili ka qenë burim kryesor i aktiviteteve të tij, të shterret. Tatëpjeta e personalitetit në pleqëri është një simptomë: ajo është dëshmia e mossuksesit për të jetuar në mënyrë produktive. Frika nga mplakja është shprehje e ndjenjës - shpesh herë të pa vetëdijshme - se jemi duke jetuar në mënyrë jo produktive; ajo është reagimi i ndërgjegjës sonë ndaj gjymtimit të “unit“ tonë. Ekzistojnë shoqëri në të cilat nevojat janë më të mëdha dhe prandaj një respekt më i madh i kualiteteve specifike të pleqërisë, siç janë urtësia dhe përvoja. Në shoqëritë e tilla mund të hasim në pikpamjen e cila është shprehur aq bukur në deklaratën vijuese të piktorit japonez Hokusai-t:

“*Që nga mosha gjashtë vjeçe kam pasur dëshirën e tepruar për të vizatuar formën e sendeve. Deri në kohën kur i mbusha pesëdhjetë vjeç i publikova një numër të pafund vizatimesh; por gjithë ajo që*

kam prodhuar para moshës shtatëdhjetë vjeçe nuk është e vlefshme për konsideratë. Në moshën shtatëdhjetë e tre vjeçe mësova diçka më shumë për strukturën e vërtetë të natyrës, për kafshët, bimët, shpezët, peshqit dhe insektet. Prandaj, rrjedhimisht, kur t'i mbushi të tetëdhjetat, do të bëjë një përparim të mëtejshëm; në të nëntëdhjetat do të futem në fshehtësinë e sendeve; në të njëqindëtat sigurisht do ta arrijë një shkallë mahnitëse të zhvillimit; kurse kur t'i mbush të njëqind e dhjetat, çkado që të bëjë, qoftë kjo një pikë apo vijë, kjo do të jetë jeta.

Shkruar në moshën shtatëdhjetë e pesë vjeçe nga unë, dikur Hokusai, tash Gwakio Rojin, njeriu i mplakur i çmendur pas pikturimit.“[41)].

Frika nga mosmiratimi, ndonëse është më pakë dramatike se frika irracionale nga vdekja apo mplakja, vështirë se është shprehje më pakë e rëndësishme e ndjenjës së pavetëdijshme të fajësisë. Këtu e gjejmë po ashtu shfytyrimin irracional të pikëpamjes normale: njeriu, natyrisht, dëshiron të jetë i pëlqyer nga të afërmit e tij; mirëpo njeriu modern dëshiron të jetë i pëlqyer nga gjithëkush, dhe prandaj ai frikësohet ta devijojë mendimin, ndjenjën dhe procedimin nga modeli shoqëror. Një ndër shkaqet e tjera të kësaj frike irracionale të mosaprovimit është ndjenja e pavetëdijshme e fajësisë. Në qoftë se njeriu nuk mundet ta bëjë vetiu miratimin e tij për shkak se nuk ka arritur të jetojë në mënyrë produktive, ai duhet ta zëvendësojë miratimin e vet me miratimin e të tjerëve. Kjo lakmi e miratimit mund të kuptohet plotësisht vetëm nëse e pranojmë atë si një çështje morale, si shprehje e ndjenjës së fajësisë, e cila përshkon gjithçka, ndonëse është e pavetëdijshme.

Pra, siç duket, njeriu mund ta përjashtojë veten me sukses nga dëgjimi i zërit të ndërgjegjes së tij. Por, ekziston një gjendje e ekzistencës kur kjo orvatje dështon, e kjo është gjendja e fjetjes. Në këtë gjendje ai është i çliruar nga zhurma që e godet atë gjatë ditës dhe është marrës vetëm i përvojes së tij të mbrendshme, e cila është sajuar nga shumë rropatje irracionale, si dhe nga gjykimet vlerore dhe shqyrtimet. Gjumi është shpesh rasti i vetëm në të cilin njeriu

nuk mund ta qetësojë ndërgjegjen e tij; por tragjedia konsiston në faktin se atëherë kur ne e dëgjojmë vërtetë ndërgjegjen tonë duke folur në gjumë, ne nuk mund të veprojmë, ndërsa kur jemi të aftë të veprojmë, ne e harrojmë atë që e kemi ditur në gjumë.

Ëndrra vijuese mund të na shërbejë si një ilustrim. Një shkrimtari të njohur i është ofruar një gjendje në të cilën do të duhej ta shiste integritetin e tij të shkrimtarit në këmbim me një shumë të madhe të parave dhe të famës. Por ndërsa mendonte ta pranojë apo të mos e pranojë këtë ofertë, ai e pa këtë ëndërr: në këmbë të malit i pa dy njerëz shumë të suksesshëm, të cilët i përçmonte për shkak të oportunizmit të tyre; ata i thonë ta ngas makinën në një rrugë të ngushtë drejt majës. Ai e dëgjoi këshillën e tyre dhe kur arriti pothuaj në maje të malit, makina e tij u rrëzua nga rruga dhe ai u mbyt. Porosia e kësaj ëndrre e kërkon një interpretim të vogël: ndërsa ishte në gjumë, ai e dinte që pranimi i pozicionit të ofruar do të ishte baras me shkatrrimin; natyrisht, jo me vdekjen e tij fizike, siç e shprehte atë gjuha simbolike e ëndrrës, por me shkatrrimin e tij si qenie e integruar, produktive njerëzore.

Në shqyrtimin tonë për ndërgjegjen i kam hulumtuar ndarazi ndërgjegjen autoritare dhe humaniste, me qëllim që t’i tregoj veçoritë e tyre karakteristike; por ato, natyrisht, nuk janë të ndara në realitet dhe nuk përjashtohen reciprokisht te asnjë person. Përkundrazi, realisht, secili i ka të dy “ndërgjegjet“. Por çështja është se duhet të dallohet forca përkatëse e tyre dhe ndërlidhuria e tyre.

Shpesh herë ndjenjat e fajësisë përjetohen në mënyrë të vetëdijshme në kuptimin e ndërgjegjes autoritare, ndërsa nga aspekti dinamik ato rrënjëzohen në ndërgjegjen humaniste; në këtë rast ndërgjegja autoritare, si të thuash, është racionalizim i ndërgjegjes humaniste. Individi mund të ndjehet fajtorë në mënyrë të vetëdijshme për shkak se nuk i kënaqë autoritetet, ndërsa në mënyrë të pavetëdijshme ai ndjehet fajtorë për shkak se nuk jeton në pajtim me atë që pret nga vetja. Për shembëll, njeriu që dëshironte të bëhej muzikant, u bë në vend të kësaj një afarist për t’i kënaqur kështu

dëshirat e babait. Ai disi nuk është i suksesshëm si afarist dhe babai i tij e nxjerr dufin e dëshprimit të tij ndaj mossuksesit të të birit. I biri, duke u ndie i depresionuar dhe i paaftë për ta kryer si duhet punën, vendosë të kërkojë ndihmën e psikanalitikut. Në intervistën psikanalitike ai fillimisht flet shumë gjerësisht për ndjenjat e tij të pakënaqësisë dhe të depresionit. Së shpejti ai e kupton se depresioni i tij buron nga ndjenja e tij e fajësisë për shkak se e ka dëshpëruar babain e tij. Kur psikanalitiku dëshiron ta përcaktojë çështjen e njëmendësisë se kësaj ndjenje të fajësisë, pacienti është i bezdisur. Por së shpejti më pas ai e sheh veten në ëndërr si një afarist shumë të suksesshëm, të lavdëruar nga babai i tij, diçka që nuk ka ndodhur kurrë në jetën reale; në këtë pikë të ëndrrës, ëndërruesin e mbërthen papritur paniku dhe impulsi për ta vrarë vetveten, dhe në këtë mënyrë ai zgjohet. Ai është i habitur nga ëndrra e tij dhe mendon në mos ka gabuar rreth burimit të vërtetë të ndjenjës së tij të fajësisë. Ai pastaj e zbulon se thelbi i ndjenjës së tij të fajësisë nuk është dështimi për ta kënaqur babain, por është e kundërta, dëgjueshmëria e tij ndaj babait dhe mossuksesi i kënaqjes së vetvetes. Ndjenja e tij e vetëdijshme e fajsisë është plotësisht e vërtetë, në atë masë sa është shprehje e ndërgjegjës autoritare të tij; por ajo e mbulon pjesën më të madhe të ndjenjës së tij të fajësisë ndaj vetvetes, për të cilën ai ishte tërësisht i pavetëdijshëm. Shkaqet për këtë ndrydhje nuk është vështirë t'i shquajmë: modelet shoqërore të kulturës sonë e mbështesin këtë ndrydhje; sipas tyre, natyrisht që ka kuptim të ndjehemi fajtorë për shkak se e kemi dëshpruar babain tonë, por pothuaj nuk ka kuptim të ndjehemi fajtorë për shkak të mospërfilljes së vetvetes. Një shkak tjetër është frika se, duke u bërë i vetëdijshëm për fajësinë e tij të vërtetë, do të ishte i detyruar ta emanciponte vetveten dhe ta marrë seriozisht jetën e *tij*, në vend që të lëkundet ndërmjet frikës nga babai i zemëruar dhe përpjekjes që ta kënaqë atë.

Një formë tjetër e raportit ndërmjet ndërgjegjes autoritatre dhe asaj humaniste është ajo në të cilën, megjithëse përmbajtjet e normave janë të njejta, motivimi për miratimin e tyre dallon.

Urdhëresat, siç janë për shembull, mos vraj, mos urre, mos u bë ziliqar dhe duaje të afërmin tënd, janë norma si të etikës autoritare ashtu edhe të asaj humaniste. Mund të thuhet se në shkallën e parë të zhvillimit të ndërgjegjes autoriteti ka dhënë urdhëresa të cilat më vonë u zbatuan jo për shkak të nënshtrimit ndaj autoritetit por për shkak të përgjegjësisë së njeriut ndaj vetvetes. Julian Huxley tregoi se përvetësimi i ndërgjegjes autoritare ka qenë një shkallë e domosdoshme në procesin e evolucionit njerëzor para se të zhvilloheshin racionaliteti dhe liria në një masë të tillë e cila e bëri të mundshme ndërgjegjen humaniste; të tjerët e përfaqësojnë po këtë ide në lidhje me zhvillimin e fëmiut. Por, ndërsa Huxley ka të drejtë sa i përket analizës historike të tij, unë nuk besoj që në lidhje me fëmiun, në shoqërinë joautoritare, duhet të ekzistojë ndërgjegja autoritare si një parakusht për formimin e ndërgjegjes humaniste; mirëpo, vetëm zhvillimi i ardhshëm i njerëzimit mund ta provoj apo përgënjeshtroj vlerën e këtij supozimi.

Në qoftë se ndërgjegja bazohet në autoritetin e rreptë dhe të paarritshëm irracional, zhvillimi i ndërgjegjes humaniste pothuaj mund të shtypet plotësisht. Me këtë rast, njeriu bëhet krejtësisht i varur nga forcat jasht vetes dhe pushon të kujdeset apo të ndjehet përgjegjës për ekzistencën e tij. Gjithë ajo që i duket e rëndësishme është aprovimi apo mosaprovimi i këtyre forcave, e ato mund të jenë shteti, prijësi, apo jo më pak i fuqishëm opinioni publik. Madje edhe sjellja krejtësisht jo etike - në kuptimin humanist - mund të përjetohet si “detyrë“ në kuptimin autoritarë. Ndjenja e “dashjes“ (oughtness), e përbashkët për të dyjat, është një faktor aq mashtrues ngase ajo mund t’i referohet njësoj si asaj që është më e keqja ashtu edhe asaj që është më e mira tek njeriu.

Një ilustrim të bukur të ndërlidhurisë komplekse në mes të ndërgjegjes autoritare dhe humaniste e paraqet “Procesi“ i Kafkës. Heroi i librit, K-ja “një mëngjesi të bukur u gjend i arrestuar“ për një krim për të cilin ai nuk dinte gjë, dhe kështu e mbajtën në vitet vijuese të jetës së tij. I tërë rromani merret me orvatjen e K-së për ta përfaqësuar rastin e tij para një gjyqi misterioz, ligjet dhe mënyrën e

veprimit të të cilit ai nuk i njihte. Ai përpiqet në mënyrë të tërbuar të angazhoj një pseudoavokat për t'i ndihmuar, pastaj gratë të cilat kishin lidhje me gjyqin dhe gjithkend që do të mund ta gjente gjyqin - mirëpo e gjithë kjo ishte e padobishme. Përfundimisht dënohet me vdekje dhe ekzekutohet.

Romani është shkruar në një gjuhë ëndërruese (dreamlike), simbolike; të gjitha ngjarjet janë konkrete dhe në dukje realiste, megjithëse realisht ato i referohen përjetimit të brendshëm, të simbolizuar nga ngjarjet e jashtme. Rrëfimi e shpreh ndjenjën e fajsisë së njeriut, i cili ndjehet i akuzuar prej autoriteteve të panjohura dhe ndjehet fajtor që nuk ua ka bërë qejfin atyre; megjithatë këto autoritete janë aq larg nga kufiri i arritjes së tij saqë ai madje as që mund të dijë përse akuzohet apo si mund ta mbroj veten. Shikuar nga ky këndëvështrim romani do të shprehte pikëpamjen teologjike më të ngjashme me teologjinë e Calvinit. Njeriu është i dënuar apo i shpëtuar pa i kuptuar shkaqet. E tëra që mund të bëjë është të dridhet dhe t'i sulet mëshirës së zotit. Pikëpamja teologjike në të cilën aludon ky interpretim është konceptimi i Calvinit për mëkatin, që është përfaqësim i tipit të skajshëm të ndërgjegjes autoritare. Mirëpo, në një pikë autoritetet në *Proces* dallojnë rrënjësisht nga zoti i Calvinit. Në vend se të jenë të lavdishëm dhe të madhërishëm, ata janë të korruptuar dhe të pacipë. Ky aspekt e simbolizon rebelimin e K-së kundër këtyre autoriteteve. Ai ndjehet i shtrydhur prej tyre dhe ndjehet fajtorë, por megjithatë ai i urren ato dhe ndjen se u mungon çfarëdo parimi moral. Kjo përzierje e nënshtrimit dhe rrebelimit është karakteristikë e shumë njerëzve, të cilët alternueshëm herë nënshtrohen herë rebelohen kundër autoritetit, dhe posaçërisht kundër autoritetit të brendshëm të ndërgjegjes së tyre.

Mirëpo ndjenja e fajsisë e K-së është njëherazi një reagim i ndërgjegjes së tij humaniste. Ai zbulon se është "i arrestuar", që don të thotë se ai ishte i penguar në rritën dhe zhvillimin e tij. Ai e ndiente zbrazëtinë dhe shterpësinë e tij. Kafka në disa fjali e

përshkruan në mënyrë mjeshtërore joproduktivitetin e jetës së K-së. Ja se si jeton ai:

"*Atë pranverë K-ja e kishte bërë shprehi që mbrëmjet e tij t'i kalojë në këtë mënyrë: pas punës, sa herë që ishte e mundur - ai e kishte zakon të qëndronte në zyrë gjer në nëntë - do të shëtiste pakë, vetëm apo me disa kolegë të tij, dhe pastaj do të shkonte në birrari (beer hall), ku rrinte deri në njëmbëdhjetë pranë tavolinës, kryesisht i shoqëruar me njerëz më të vjetër. Por kishte edhe përjashtime nga kjo rutinë, për shembull, atëhere kur drejtori i bankës, i cili e çmonte shumë zellin dhe besnikërinë e tij, e ftonte për shëtitje (drive) apo për darkë në villën e tij. Dhe veç kësaj K-ja e vizitonte njëher në javë njëfar vashe të cilën e quanin Elsa, dhe e cila gjithë natën deri në mëngjes punonte si shërbyese e kabaresë, kurse gjatë ditës i pranonte vizituesit e saj në krevat* ".[42)]

K-ja ndjehet fajtorë pa e ditur shkakun. Ai ikën nga vetja, duke u marrë me gjetjen e ndihmës tek të tjerët, mirëpo vetëm të kuptuarit e shkakut të vërtetë të ndjenjës së tij të fajsisë dhe zhvillimi i produktivitetit të tij mund ta shpëtoj ate. Ai i bënë inspektorit, i cili e arreston, gjithfarë pyetjesh rreth gjyqit dhe gjasave të tij në proces. Ai i jep të vetmen këshillë që mund të jepet në këtë situatë. Inspektori i përgjigjet: "Por në qoftëse unë nuk mund të përgjigjem në pyetjen e juaj mund të ju jap së paku një këshillë. Mendoni sa më pakë për ne dhe për ate që do t'u ndodh juve; në vend të kësaj mendoni pakë më shumë për vetveten".

Në një rast tjetër ndërgjegja e tij është paraqitur si kapelan i burgut, që i tregon atij se ai duhet t'i jap llogari vetvetes, dhe se kurrfar mitosje apo apelimi për mëshirë nuk mund ta zgjidh çështjen e tij morale. Mirëpo K-ja mund ta shoh priftin vetëm si një autoritet tjetër, i cili do të mundej të ndërmjetësonte për te dhe e vetmja gjë që e shqetësonte ishte nëse prifti zemërohej apo jo me te. Kur ky orvatej ta pajtonte priftin, ai bërtiste nga amvona: "A mund të kuptosh ti fare diçka? Ishte kjo një britmë zemruese, por që njëkohësisht kumbonte si britmë e pavullnetshme e dikujt që e shifte tjetrin duke rënë dhe që është jasht vetes nga habia. "Mirëpo as kjo

klithje nuk e zgjoi K-në. Ai ndjehej thjesht edhe më fajtorë për shkak se kujtonte se ky ish zemërimi i priftit ndaj tij. Prifti e përfundonte bisedën me këto fjalë: “E pra pse të kërkoj unë diçka nga ju? As gjyqi nuk shtron asnjë kërkesë ndaj jush. Ai ju pranon kur vini dhe ju braktis kur shkoni.“ Kjo fjali e shprehë thelbin e ndërgjegjes humaniste. Asnjë forcë që e tejkalon njeriun nuk mund t’a vendos kërkesën morale të tij. Njeriu ka përgjegjësi ndaj vetes për përparimin apo humbjen e jetës së tij. Vetëm në qoftëse e kupton zërin e ndërgjegjes së tij mund t’i kthehet vetvetes. Në qoftëse nuk e kupton, ai shkatërrohet; askush nuk mund t’i ndihmoj përveç vetvetes. K-ja nuk arrinë ta kuptoj zërin e ndërgjegjes së tij, prandaj ai duhet të vdes. Vetëm në momentin e ekzekutimit ai e pa befas për herë të parë problemin e tij real. Ai e kuptoi joproduktivitetin e vet, mungesën e dashurisë dhe besimit:

“*Shikimi i tij ra mbi katin më të lartë të shtëpisë që kufizohej me guroren. Si një vezullim drite që shfaqet, befas u hapën krihët e dritareve; një figurë njerëzore, e paqartë dhe joreale nga ajo distancë dhe lartësi, u përkul pa pritur larg përpara dhe i shtriu duart edhe më larg. Kush ishte ai? Një mik? Një njeri i mirë? Dikush që e simpatizonte? Dikush që dëshironte t’i ndihmonte? Ai ishte vetëm një person? Apo aty ishin të gjithë? A kishte shpëtim aty pranë? A kishte edhe farë argumentesh në dobi të tij që nuk ishin vënë re? Natyrisht që duhet të ketë. Logjika është padyshim e palëkundshme, por ajo nuk mund t’i bëjë ballë njeriut që dëshiron ta vazhdoj jetën. Ku ishte gjykatësi që nuk e kishte parë kurrë? Ku ishte gjyqi i Lartë, tek i cili nuk depërtoi kurrë? Ai i ngriti duart e tij dhe i shtriu të gjithë gishtrinjtë e tij*.“[43)]

Për herë të parë K-ja e përfytyroi solidaritetin e njerëzimit, mundësinë e miqësisë dhe obligimin e njeriut ndaj vetes. Ai e shtronte pyetjen cili ishte Gjyqi i Lartë, mirëpo Gjyqi i Lartë për të cilin ai tash pyet nuk është autoriteti irracional në të cilin ai besonte, por Gjyqi i Lartë i ndërgjegjes së tij, i cili është akuzuesi i vërtetë dhe të cilin ai nuk arriti ta njohë. K-ja ishte i vetëdijshëm vetëm për ndërgjegjen e tij autoritare dhe përpiqej t’i mashtronte autoritetet që

i përfaqësonte ajo. Ai ishte aq shumë i zënë me aktivitetin e vetëmbrojtjes nga dikush që e tejkalonte saqë e humbi syresh tërësisht problemin e tij të vërtet moral. Ai është i vetëdijshëm për ndjenjën e fajësisë sepse është i akuzuar prej autoriteteve, mirëpo ai është fajtor ngase e ka shkapërderdhur kot jetën e tij dhe nuk ka arritur të ndryshojë, sepse nuk ishte i aftë ta kuptoj fajësinë e tij. Është tragjike sepse vetëm atëherë kur është tepër vonë, ai e ka një vizion për ate se çka ka mundur të ndodhë.

Duhet theksuar se dallimi ndërmjet ndërgjegjes humaniste dhe asaj autoritare nuk konsiston në faktin se këtë të fundit e formon tradita kulturore, ndërsa ajo e para zhvillohet në mënyrë të pavarur. Përkundrazi, kjo është në këtë kuptim, e ngjashme me aftësitë tona të të folurit dhe të menduarit, të cilat, edhe pse janë mundësi të lindura njerëzore, zhvillohen vetëm në kontekstin social dhe kulturor. Gjinia njerëzore gjatë pesë apo gjashtë mijë viteve të fundit të zhvillimit të saj, i formuloi normat etike brënda sistemeve religjioze apo filozofike; ndaj të cilave duhet të orientohet ndërgjegja e çdo individi në qoftë se nuk dëshiron të fillojë nga fillimi. Mirëpo për shkak të interesave që i përmban çdo sistem, përfaqësuesit e tyre më shumë tentonin t'i theksojnë dallimet se sa thelbin e përbashkët. Megjithatë, nga këndvështrimi i interesave njerëzore, elementet e përbashkëta të këtyre doktrinave janë më të rëndësishme se sa dallimet e tyre. Në qoftë se kufizimet dhe shtrembërimet e këtyre doktrinave i kuptojmë si rezultat i situatës së posaqme historike socialekonomike dhe kulturore, në të cilën ato janë zhvilluar, do të hasim në një pajtueshmëri të çuditshme ndërmjet të gjithë mendimtarëve qëllimi i të cilëve ishte rrita dhe lumturia e njeriut.

3. ***Kënaqësia dhe lumturia***

"Lumturia nuk është shpërblimi për virtytin, por është vetë virtyti; dhe ne as që kënaqemi me lumturinë për shkak se i kemi penguar epshet tona; por përkundrazi për shkak se kënaqemi me lumturinë, ne jemi të aftë t'i pengojmë ato!"

SPINOZA, *Etika*

A. KËNAQËSIA SI KRITER I VLERËS

Etika autoritare e ka epërsinë e thjeshtësisë; kriteret e saj për të mirën apo të keqen janë urdhëresa të personit autoritar (authority's), kurse t'u bindesh këtyre urdhëresave është virtyt i njeriut. Etika humaniste duhet t'i bëjë ballë vështirësisë për të cilën më parë tashmë kam diskutar: me vet faktin se njeriun e bënë gjykatës të vetëm të vlerësimit mund të duket që kënaqësia apo dhembja bëhen kritere vendimtare të të mirës dhe të keqes. Po të jetë kjo e vetmja alternativë, atëherë parimi humanist vërtetë nuk do të mund të ishte bazë e normave etike. Sepse ne shohim që disa e gjejnë kënaqësinë në dehje, në grumbullimin e pasurisë, në famë, në fyerjen e të tjerëve, kurse të tjerët e gjejnë kënaqësinë në dashuri, në bashkësinë me të tjerët, në mendime, në pikturim. Si mund të udhëhiqet jeta e jonë me motivin me të cilin kafshët sikurse edhe njeriu, personi i mirë dhe i keq, normal dhe i sëmurë janë të motivuara njësoj? Edhe sikur ta përcaktojmë parimin e kënaqësisë duke e kufizuar në ato kënaqësi që nuk i dëmtojnë interesat legjitime të të tjerëve, vështirë se është ai adekuat si një parim drejtues i veprimeve tona.

Mirëpo kjo alternativë në mes të nënshtrimit autoritetit dhe reagimit me kënaqësi si parime drejtuese është e gabueshme. Do të bëj përpjekje të tregoj se analiza empirike e natyrës së kënaqësisë, kënaqjes, lumturisë dhe gëzimit nxjerr në shesh se ato janë të ndryshme dhe pjesërisht fenomene të kundërthënshme. Kjo analizë e vë në pah faktin se lumturia dhe gëzimi, megjithëse në një kuptim

të caktuar janë *përjetime subjektive*, janë rezultat i bashkëveprimit të kushteve objektive dhe varësisë së tyre, prandaj nuk guxojnë të ngatërrohen me përjetimin e thjeshtë subjektiv të kënaqësisë. Këto kushte objektive mund të përmblidhen në mënyrë të gjithanshme si produktive.

Rëndësia e analizës kualitative të kënaqësisë pranohej që nga fillet e hershme të pikëpamjes humaniste etike. Mirëpo, zgjidhja e problemit duhej të mbetej e pakënaqshme meqenëse mungonte shqyrtimi i dinamikës së pavetëdijshme të kënaqësisë. Hulumtimi psikanalitik ofron të dhëna të reja dhe i sygjeron përgjigjet e reja të kësaj çështje të vjetër të etikës humaniste. Për t'i kuptuar më mirë këto zbulime dhe aplikimin e tyre në teorinë etike, siç duket nevojitet një vështrim i shkurtër i disa teorive më të rëndësishme etike mbi kënaqësinë dhe lumturinë.

Hedonizmi pohon se kënaqësia është parim drejtues i veprimit njerëzor, njësoj si faktikisht ashtu edhe normativisht. Aristipi, përfaqësuesi i parë i teorisë hedoniste, kujtonte se arritja e kënaqësisë dhe shmangja nga dhembja është qëllimi i jetës dhe kriteri i vlerës. Kënaqësia sipas tij, gjithnjë është kënaqësi e tashme.

Kjo pikëpamje hedoniste radikale - dhe naive - ka merita për akseptimin e pakompromis të rëndësisë së individit dhe për të kuptuarit konkret të kënaqësisë, duke e bërë lumturinë identike me përjetimin e drejtpërdrejtë.[44)] Mirëpo kjo pikëpamje ishte e ngarkuar me vështirësinë evidente, tashmë të përmendur, të cilën hedonistët ishin të paaftë ta zgjidhnin në mënyrë të kënaqëshme: me karakterin krejtësisht subjektiv të parimit të tyre. Orvatjen e parë të rishikimit të pikpamjes hedoniste, duke i futur kriteret *objektive* në nocionet e kënaqësisë, e bëri *Epikuri*, i cili, sado që insistonte në kënaqësinë si qëllim të jetës, pohonte se “edhe pse çdo kënaqësi është e mirë për vete, nuk duhet t'i zgjedhësh të gjitha kënaqësitë'', meqenëse disa kënaqësi shkaktojnë pastaj bezdisje më të mëdha se sa që ofrojnë rehati; sipas tij vetëm kënaqësia e vërtetë mund ta sjell jetën e urtë, të mirë dhe moralisht të pastër. Kënaqësia “e vërtetë'' konsiston në kthjelltësinë e frymës dhe në mungesën e frikës, dhe atë mund ta

arrijë vetëm ai i cili është i matur dhe largpamës dhe kështu i gatshëm ta flakë kënaqësinë e momentit për hirë të kënaqësisë së qëndrueshme dhe të qetë. Epikuri përpiqet të tregojë se koncepcioni i tij për kënaqësinë si qëllim i jetës është në përputhje me virtytet e përkormërisë, guximit, drejtësisë dhe miqësisë. Mirëpo duke e përdorur "përjetimin si kanun me të cilin gjykojmë për çfarëdo të mire'' ai nuk e mposhti vështirësinë themelore teorike: atë të bashkimit të përjetimit subjektiv të kënaqësisë me kriterin objektiv të kënaqësisë "së vërtetë" dhe "të shtrembër". Orvatja e tij për t'i harmonizuar kriteret subjektive dhe objektive nuk shkonte më tej *pohimit* se harmonia ekziston.

Filozofët humanist johedonistë kanë luftuar me po këtë çështje, duke u orvatur që ta ruajnë kriterin e të vërtetës dhe të universalitetit, pa e humbur syresh lumturinë e individit si qëllimin e fundit të jetesës.

Platoni ishte i pari që e zbatoi kriterin e të vërtetës dhe të falsitetit mbi dëshirat dhe kënaqësitë. Kënaqësia, siç është mendimi, mund të jetë *e vërtetë apo false.* Platoni nuk e mohon realitetin e ndjenjës subjektive të kënaqësisë, por ai theksonte se ndjenja e kënaqësisë mund të jetë "e gabuar" dhe se kënaqësia e ka një funksion *njohës* siç e ka edhe mendimi. Platoni e përkrahë këtë pikëpamje me teorinë se kënaqësia nuk buron vetëm nga pjesa e izoluar ndijimore e një personi por nga personaliteti i tij total. Prandaj ai konkludonte se *njerëzit e mirë* kanë *kënaqësi të vërteta* kurse njerëzit e këqij kënaqësi *mashtruese.*

Aristoteli, sikurse edhe Platoni, konsideronte se përjetimi subjektiv i kënaqësisë nuk mund të jetë kriter i saktësisë së ndonjë aktiviteti dhe prandaj as i vlerës së saj. Ai thotë: "nëse disa gjëra janë kënaqësi për njerëzit me formim veskeq (vicious constitution), ne nuk bën të supozojmë se me to kënaqen përveç këtyre edhe të tjerët, pikërisht ashtu siç nuk gjykojmë në këtë mënyrë mbi gjërat të cilat për të sëmurin janë të shëndosha, apo të ëmbla apo të hidhura dhe as që ua përshkruajmë bardhësinë gjërave që u duken të tilla atyre që vuajnë nga sëmundja e syrit".[45)] Kënaqësitë e turpshme nuk

janë kënaqësi të vërteta, “veçse për shijen perverse“, ndërsa kënaqësitë të cilat objektivisht e meritojnë këtë emër i shoqërojnë ato “aktivitete të cilat i kanë hije njeriut“.[46)] Sipas Aristotelit ekzistojnë dy lloje legjitime të kënaqësisë: ato të cilat lidhen me procesin e plotësimit të nevojave dhe të realizimit të forcave tona; dhe ato të cilat kur i fitojmë lidhen me *përdorimin* e forcave tona. Kjo e dyta është lloji epror i kënaqësisë. Kënaqësia është aktivitet (energji) i gjendjes natyrore të ndonjë qenie. Më tepër kënaqë dhe kënaqësi e plotë është ajo e cila i vie si një kualitet përdorimit aktiv të forcave të fituara apo të realizuara. Kjo e nënkupton gëzimin dhe spontanitetin, apo aktivitetin e papengueshëm, ku “jopengimi“ don të thotë “mosbllokim“ apo “jofrustrim“. Kështu kënaqësia i përsosë aktivitet dhe prandaj edhe vetë jetën. Kënaqësia dhe jeta janë të lidhura dhe nuk lejojnë ndarje. Lumturia më e madhe dhe më e qëndrueshme buron nga aktiviteti më i lartë njerëzor, që është i ngjashëm me atë hyjnor, gjegjësisht nga aktiviteti i arsyes, dhe në rast se njeriu e posedon elementin hyjnor në vetvete, ai do ta ushtrojë aktivitetin e tillë.[47)] Në këtë mënyrë Aristoteli arrinë te koncepti i kënaqësisë së *vërtetë,* i cili është identik me përjetimin subjektiv të kënaqësisë së personit të shëndoshë dhe të pjekur.

Teoria e kënaqësisë e Spinozës është e ngjashme në disa aspekte, me atë të Platonit dhe Aristotelit; por ai dukshëm i tejkalon ata. Ai besonte po ashtu se gëzimi është rezultat i jetës së vërtetë apo të virtytshme dhe nuk është tregues i mëkatit, siç pohonin shkollat antihedoniste. Ai e përparoi këtë teori duke e nxjerrë një definicion edhe më empirik dhe më specifik të gëzimit, e cila bazohej në tërë pikëpamjen e tij antropologjike. Koncepti i Spinozës për gëzimin lidhet me konceptin e potencës (fuqisë). “Gëzimi është kalimi i njeriut nga përsosuria më e vogël kah ajo më e madhe; pikëllimi është kalimi i njeriut nga përsosuria më e madhe kah ajo më e vogël“.[48)] Përsosuria më e madhe apo më e vogël është e njejtë me fuqinë më të madhe apo më të vogël të realizimit të mundësive të dikujt, për t’iu afruar kështu edhe më shumë “modelit të natyrës njerëzore“. Kënaqësia nuk është qëllimi i jetës, por ajo e përcjellë

pashmangshmërisht aktivitetin produktiv të njeriut. “Fatbardhësia (apo lumturia) nuk është shpërblim për virtytin por vetë virtyti“.[49) Rëndësia e pikëpamjes së Spinozës për lumturinë qëndron në koncepcionin e tij dinamik për fuqinë. Goethe, Guyau, Nietzsche, të përmendi vetëm disa nga emrat e rëndësishëm, i kanë ndërtuar teoritë e tyre etike mbi idenë e njejtë - se kënaqësia nuk është motivi parësor i akcionit por shoqëruese e veprimtarisë produktive.

Në *Etikën* e Spenserit e gjejmë njërin ndër shqyrtimet më të gjithanshme dhe më sistematike për parimin e kënaqësisë, të cilin mund ta përdorim si një pikënisje të shkëlqyeshme për diskutimin e mëtejshëm.

Çelës i pikëpamjes së Spenserit për parimin e kënaqësisë - dhembjes është nocioni i evolucionit. Ai sygjeronte që kënaqësia dhe dhembja kanë funksion biologjik të stimulimit të njeriut për të vepruar në harmoni me atë që është e dobishme për te si individualisht ashtu edhe për gjininë njerëzore; prandaj ato janë faktorë të domosdoshëm të procesit të evulucionit. “Dhembjet janë në korrelacion me akcionet e dëmshme për organizmin, kurse kënaqësitë janë në korrelacion me akcionet që i kontribojnë mirëqenies së tij“.[50) Individi apo lloji mbahen gjallë nga dita në ditë duke e synuar të këndshmen apo duke iu shmangur të pakëndshmes“[51) Kënaqësia, edhe pse është një përvojë subjektive, nuk bën të vlerësohet vetëm me anën e elementit subjektiv; ajo e ka aspektin objektiv, domethënë aspektin e mirëqenies fizike dhe mentale të njeriut. Spenseri e pranon që në shoqërinë tonë të sotme hasen shumë raste të përjetimit “të shtrembëruar“ të kënaqësisë dhe dhembjes, duke e spjeguar këtë fenomen me anë të kontradiktave dhe papërsosurisë së shoqërisë. Ai pohonte se “me përshtatjen e plotë të njerëzimit ndaj gjendjes shoqërore do të vije edhe pranimi i të vërtetave se veprimet janë krejtësisht të drejta vetëm atëherë kur, përveç që e ndihmojnë lumturinë e ardhshme, të veçantë dhe të përgjithshme, janë drejtpërsëdrejti të këndshme dhe se dhembja, jo ajo e skajshmja por ajo më e afërmja, është shoqëruese e veprimeve të cilat janë të gabueshme“.[52) Ai pohonte se ata që besojnë se

dhembja është e dobishme kurse kënaqësia e dëmshme, janë fajtorë për shfytyrimin i cili bën që përjashtimi të duket si rregull.

Spenseri e krahasonte teorinë e tij të funksionit biologjik të kënaqësisë me teorinë sociologjike. Ai theksonte se “riformimi i natyrës njerëzore në mënyrë që të mund t’u përshtatet kërkesave të jetës sociale do të duhej që së fundi t’i bënte *të gjitha* aktivitetet e nevojshme të këndshme, kurse aktivitetet e pakëndshme t’i bëjë të papërputhshme me këto kërkesa“.[53)] Për më tej “kënaqësia e cila e ndjek përdorimin e mjeteve për realizimin e qëllimit, vetë bëhet qëllim“.[54)]

Koncepcionet e Platonit, Aristotelit, Spinozës dhe Spenserit i kanë të përbashkëta këto ide: 1) se përjetimi subjektiv i kënaqësisë vetvetiu nuk është kriter i mjaftueshëm i vlerës; 2) se lumturia është e lidhur me të mirën; 3) se kriteri objektiv pë vlerësimin e kënaqësisë mund të gjendet. Platoni i referohet ”njeriut të mirë“ si kriter i kënaqësisë së vërtetë; Aristoteli “qëllimit të njeriut“; Spinoza sikurse Aristoteli, realizimit të natyrës njerëzore nga përdorimi i fuqive të tija; Spenseri, evulucionit biologjik dhe social të njeriut.

Teorive të mësipërme për kënaqësinë dhe për rolin e saj në etikë u mungonte fakti se nuk kanë qenë të ndërtuara prej fakteve mjaft të rafinuara, të cilat do të bazoheshin në teknikat precize të hulumtimit dhe vrojtimit. Psikanaliza, me studimin e saj të hollësishëm të motivacionit të pavetëdijshëm dhe të dinamikës së karakterit, i shtroi bazat e teknikës së tillë të rafinuar të studimit dhe vrojtimit dhe kështu bëri të mundur që ta çojmë përpara diskutimin për kënaqësinë si një normë jetësore që është jashtë suazave të saja tradicionale.

Psikanaliza e verifikon pikëpamjen, të cilën e mbrojnë kundërshtarët e etikës hedoniste, se përjetimi subjektiv i kënaqësisë është vetvetiu mashtrues dhe nuk është kriter i vlefshëm i vlerës. Shqyrtimi psikanalitik i natyrës së orvatjeve mazohiste e verifikon saktësinë e pozicionit antihedonist. Të gjitha dëshirat mazohiste mund të përshkruhen si *makutëri ndaj asaj që është e dëmshme* për

gjithë personalitetin. Për nga format më të dukshme të saja, mazohizmi ëshë orvatje për dhembje fizike dhe për kënaqësi vijuese të kësaj dhembje. Si një zvetënim, mazohizmi është i lidhur me ngacmimin seksual dhe kënaqjen, ku dëshira për dhembje është e vetëdijshme. “Mazohizmi moral“ është përpjekje për të qenë i lënduar psiqikisht, i poshtëruar dhe i dominuar; zakonisht kjo dëshirë është e pavetëdijshme, por ajo realizohet si lojalitet, dashuri apo vetë-negacion, apo si një përgjigje në ligjet natyrore, në fatin, apo në forcat e tjera që e transcedojnë njeriun. Psikanaliza tregon se sa thellë mund të ndrydhet orvatja mazohiste dhe sa mirë mund të racionalizohet ajo.

Mirëpo, fenomenet mazohiste janë vetëm një shembëll i veçantë mahnitës i dëshirave të pavetëdijshme, të cilat objektivisht janë të dëmshme; të gjitha neurozat mund të kuptohen si rezultat i orvatjeve të pavetëdijshme, të cilat synojnë ta lëndojnë dhe ta pengojnë rritën e personalitetit. Ta lakmosh të dëmshmen është esenca e vëretë e sëmundjes psikike. Kështu çdo neurozë e vërteton faktin se kënaqësia mund të jetë në kontradiktë me interesat e vërteta njerëzore.

Kënaqësia që buron nga kënaqja e lakmive neurotike mund të jetë, por nuk është e domosdoshme të jetë e pavetëdijshme. Perversioni mazohistik është një shembëll i kënaqësisë së vetëdijshme nga lakmia neurotike. Personi sadist, i cili kënaqet me poshtërimin e njerëzve, apo kopraci i cili gjen kënaqësi në paratë që ka grumbulluar, mund të jetë por nuk është e thënë të jetë i vetëdijshëm për kënaqësinë që vije nga kënaqja e lakmisë së tij. A është apo nuk është kënaqësia e tillë e vetëdijshme apo e ndrydhur varet nga dy faktor: nga fuqia e atyre forcave brenda njeriut të cilat u kundërvihen orvatjeve të tija irracionale; dhe nga shkalla në të cilën zakonet shoqërore e sanksionojnë apo e përjashtojnë zotërimin e kënaqësive të tilla. Ndrydhja e kënaqësisë mund t’i ketë dy kuptime të ndryshme; forma më pak ekspresive dhe më frekuentive e ndrydhjes është ajo në të cilën kënaqësia ndjehet në mënyrë të vetëdijshme, mirëpo nuk është e lidhur me orvatjen irracionale si të

tillë, por më tepër me shprehjen e saj të racionalizuar. Kopraci, për shembëll, mund të kujtojë se është duke ndier kënaqësi për shkak të përkujdesjes së tij të urtë për familje; sadisti mund të mendojë se kënaqësia i vije nga ndjenja e tij e indinjatës morale. Tipi më radikal i ndrydhjes është ai në të cilin nuk ekziston vetëdija për çfarëdo kënaqësie. Shumë persona sadistë do të mohojnë seriozisht se përjetimi për t'i parë të tjerët të poshtëruar u jep ndonjë ndjenjë kënaqësie. Megjithatë, analiza e ëndrrave të tyre dhe asocioneve të lira e zbulon ekzistencën e kënaqësisë së pavetëdijshme.

Dhembja dhe fatkeqësia mund të jenë po ashtu të pavetëdijshme dhe ndrydhja në raport me kënaqësinë mund të marrë po ato forma që sapo i përshkruam. Individi mund të ndjehet i palumtur për shkak se nuk ka sukses në atë masë sa ka dëshirë, apo për shkak se e ka dëmtuar shëndetin, apo për shkak të ndonjë numri të rrethanave të jashtme të jetës së tij; megjithatë, shkaku themelor i fatkeqësisë së tij mund të jetë mungesa e produktivitetit, zbrazëtia e jetës së tij, paaftësia për të dashuruar, apo çfarëdo sasie e defekteve të mbrendshme, të cilat e bëjnë të palumtur. Ai, si të them, e racionalizon fatkeqësinë e tij, kështuqë nuk e kupton në lidhmëri me shkakun e saj real. Dhe prap, aty ku nuk ekziston fare vetëdija mbi fatkeqësinë, aty edhe ndodh në mënyrë më të plotë ndrydhja e fatkeqësisë. Në këtë rast individi beson se është i lumtur në mënyrë të përkryer e ai në të vërtetë është i pakënaqur dhe i palumtur.

Koncepcioni mbi lumturinë dhe fatkeqësinë e pavetëdijshme has në një kundërshtim të rëndësishëm i cili thotë se lumturia dhe fatkeqësia janë identike me ndjenjën tonë të vetëdijshme të të qenët i lumtur apo i pa lumtur, dhe se të jesh i kënaqur apo i lënduar, pa e ditur këtë gjë, është e njejtë sikurse të mos qenët i kënaqur apo i lënduar. Ky argument ka më shumë rëndësi teorike. Ai ka më shumë rëndësi për shkak të ndërlikimeve të saja sociale dhe etike. Në qoftë se skllevërit nuk janë të vetëdijshëm se janë të lënduar nga fati i tyre, si mund ta kundërshtojë dikush përveç tyre skllavërinë në emër të lumturisë njerëzore? Në qoftë se njeriu bashkëkohor është vërtetë i lumtur aq sa shtiret, athua kjo nuk tregon se e kemi

ndërtuar botën më të mirë nga të gjitha të mundshmet? Vallë nuk mjafton iluzioni për lumturinë apo më saktë, athua “iluzioni për lumturinë“ nuk është nocion i kundërthënshëm në vetvete?

Këto vërejtje e injorojnë faktin se lumturia, sikurse edhe fatkeqësia është më shumë se gjendje e frymës. Në të vërtetë, lumturia dhe fatkeqësia janë shprehje të gjendjes së gjithë organizmit, të personalitetit të plotë. Lumturia është e lidhur më rritjen e vitalitetit, me rritjen e forcës së ndjenjës, mendimit dhe produktivitetit; fatkeqësia është e lidhur me rënien e këtyre aftësive dhe funksioneve. Lumturia dhe fatkeqësia janë në atë masë gjendje të personalitetit tonë të plotë saqë reagimet trupore shpeshherë i manifestojnë më shumë se sa ndjenjat tona të vetëdijshme. Fytyra e shtrënguar e ndonjë personi, apatia, lodhja apo simptomet fizike siç janë dhembja e kokës apo madje format më serioze të sëmundjes, janë shprehje frekuentive të fatkeqësisë, pikërisht ashtu siç mund të jetë ndjenja fizike e shëndetit njëra ndër “simptomet“ e lumturisë. Në të vërtetë trupi i yni është më pak i aftë të mashrohet në aspektin e lumturisë se sa fryma e jonë, dhe njeriu mund të ushqehet me idenë se ndonjëherë në ardhmëri prania dhe niveli i lumturisë apo fatkeqësisë do të mund të kuptohej me hulumtimin e proceseve kimike në trup. Në të njejtën mënyrë ndikon në funksionimin e aftësive tona psikike dhe emocionale lumturia apo fatkeqësia e jonë. Mprehtësia e arsyes sonë dhe intenziteti i ndjenjave tona varet prej kësaj. Fatkeqësia i dobëson apo madje i paralizon të gjitha funksionet tona psikike. Lumturia i zmadhon ato. Ndjenja subjektive e lumturisë nëse nuk është një kualitet i gjendjes së mirëqenies së gjithë personalitetit, nuk është gjë tjetër veçse një ide mashtruese për ndjenjën e caktuar dhe është plotësisht e ndarë nga lumturia e vërtetë.

Kënaqësia apo lumturia që ekziston vetëm në kokën e ndonjë personi, por që nuk është kusht i personalitetit të tij, sygjeroj të quhet pseudo - kënaqësi apo pseudo - lumturi. Individi, për shembëll, udhëton dhe në mënyrë të vetëdijshme është i lumtur; ai madje mund ta ketë një ndjenjë të tillë për shkak se lumturia është

pikërisht ajo që ai kujton se do të përjetojë në një udhëtim të këndshëm; në të vërtetë, ai mund të jetë në mënyrë të pavetëdijshme i dëshpruar dhe fatkeq. Ëndrra mund t'i zbulojë këtë të vërtetë; apo ndoshta ai do ta kuptojë më vonë se lumturia nuk ishte e vërtetë. Pseudo - dhembja mund të shihet në shumë situata në të cilat pikëllimi apo fatkeqësia priten në mënyrë konvencionale dhe prandaj ndjehen. Pseudo - kënaqësia dhe pseudo - dhembja janë në të vërtetë vetëm ndjenja mashtruese; ato janë më shumë *mendime për ndjenjat*, se sa përjetime të vërteta emocionale.

B. LLOJET E KËNAQËSISË

Analiza e dallimit kualitativ në mes të llojeve të ndryshme të kënaqësisë, siç dëftuam më parë, paraqet çelësin e çështjes së raportit ndërmjet kënaqësisë dhe vlerave etike.[55)]

Një tip i kënaqësisë, për të cilin Frojdi dhe të tjerët kujtonin se paraqet esencën e çdo lloji të kënaqësisë është ndjenja që e shoqëron *çlirimin nga tendosja e dhembshme*. Uria, etja dhe nevoja e kënaqjes seksuale, gjumi dhe ushrimet fizike rrënjëzohen në veprimtarinë kimike të organizmit. Nevoja objektive fiziologjike për t'i kënaqur këto kërkesa shquhet subjektivisht si dëshirë, sepse nëse ato mbeten të pakënaqura në çfarëdo shkalle kohore, ndjehet tendosja e dhembshme. Nëse çlirohemi nga kjo tendosje, vetë çlirimi kuptohet si kënaqësi apo siç propozoj unë që kjo të quhet, *kënaqje*. Ky termin, nga satis-facere = ta bëjmë të mjaftueshëm, siç duket është më i përshtatshmi për këtë lloj të kënaqësisë. Pikërisht kjo është natyra e të gjitha nevojave të këtilla të kushtëzuara fiziologjike që kënaqjes së tyre t'u japin fund tendosjet për shkak të ndryshimeve fiziologjike që janë shkaktuar në organizëm. Në qoftë se jemi të uritur dhe hamë ushqim, organizmi i ynë - dhe vetë ne - në një pikë të caktuar kënaqemi, kurse përtej kësaj pike, ushqimi do të ishte vërtetë i dhembshëm. Kënaqja me çlirimin prej tendosjes së

dhembshme është një kënaqësi e zakonshme dhe më së lehti arrihet në mënyrë psikologjike; ajo po ashtu mund të jetë një ndër kënaqësitë më të fuqishme në qoftë se tendosja ka vazhduar mjaftë gjatë dhe prandaj është bërë vetiu mjaft e fuqishme. Për rëndësinë e këtij lloji të kënaqësisë nuk mund të dyshohet; por nuk mund të dyshohet as në faktin se ajo në jetën e një numri jo të vogël të njerëzve e përbën pothuaj formën e vetme të kënaqësisë që ata ndonjëherë e përjetojnë.

Një tip i kënaqësisë, po ashtu i shkaktuar nga çlirimi prej tendosjes, por i një kualiteti të ndryshëm prej atij që e përshkruam, është i rrënjëzuar në tendosjen psikike. Personi mund të ndjejë se dëshira vije nga kërkesa e trupit të tij, ndërsa realisht ajo përcaktohet nga nevojat irracionale psiqike. Ai mund të ketë uri të fuqishme që nuk është e shkaktuar nga nevoja e kushtëzuar normale, fiziologjike e organizmit, por nga nevojat psiqike për t’a zbutur ankthin apo depresionin (megjithëse kjo mund të jetë e shoqëruar me proceset anormale fiziokimike). Dihet mirëfilli se nevoja për të pirë shpeshherë nuk vije nga etja, por është e kushtëzuar psiqikisht.

Dëshira e fuqishme seksuale po ashtu mund të jetë e shkaktuar jo nga nevojat fiziologjike por nga ato psiqike. Personi i pasigurtë, i cili e ka një nevojë të fuqishme për t’i dëshmuar vetes vlerën e tij, për t’u treguar të tjerëve sa i papërballueshëm është, apo për të dominuar mbi të tjerët, duke “i mposhtur“ seksualisht, shumë lehtë do t’i ndjejë dëshirat e fuqishme seksuale dhe tendosjen e dhembshme, nëse nuk i kënaqë këto dëshira. Ai do të ketë prirje të kujtojë se forca e dëshirave të tija vije nga kërkesa e trupit të tij, ndërsa realisht këto kërkesa janë të përcaktuara nga nevojat e tija psiqike. Mahmurllëku neurotik është një shembëll tjetër i dëshirës e cila kuptohet sikur është e shkaktuar nga gjendja fizike, e ngjashme me lodhjen normale, edhe pse realisht është e shkaktuar nga kushtet psiqike, siç janë ankthi i ndrydhur, frika apo zemërimi.

Këto dëshira janë të ngjashme me nevojat e kushtëzuara fiziologjike normale në atë masë sa rrënjëzohen që të dyja në

mungesa apo mangësi. Në rastin e parë mangësia është themeluar mbi proceset normale kimike brenda organizmit; në rastin e dytë ajo ëshë rezultat i disfunksionit psiqik. Në të dy rastet mangësia e shkakton tendosjen, ndërsa çlirimi prej saj ka si përfundim kënaqësinë. Të gjitha dëshirat e tjera irracionale të cilat nuk e marrin formën e nevojave fizike, siç është lakmia e zjarrtë për famë, për mbizotërim, apo për nënshtrim, smirë dhe xhelozi, po ashtu rrënjëzohen në strukturën e karakterit të individit dhe janë rezultat i gjymtimit apo shfytyrimit të personalitetit. Kënaqësia që ndjehet gjatë kënaqjes së këtyre pasioneve po ashtu është e shkaktuar nga çlirimi prej tendosjes psikike, siç ishte rasti edhe me dëshirat fizike të kushtëzuara në mënyrë neurotike.

Edhe pse kënaqësia e fituar nga kënaqja e nevojave të vërteta fiziologjike dhe nevojave irracionale psiqike konsiton në çlirimin nga tendosja, kualiteti i kënaqësisë dallon në mënyrë të rëndësishme. Dëshirat e kushtëzuara fiziologjike, siç janë uria, etja e të tjera, kënaqen me spostimin e tendosjes së kushtëzuar fiziologjike, dhe ato rishfaqen vetëm atëherë kur nevoja fiziologjike të lindë sërish; kështu ato për nga natyra janë ritmike. Dëshirat irracionale, përkundrazi janë të pangopshme. Dëshira e personit ziliçar, posedues, sadist nuk zhduket bashkë me kënaqjen, përveç mbase në moment. Vetë natyra e këtyre dëshirave irracionale është e tillë që ato nuk mund të “kënaqen“. Ato burojnë nga pakënaqësia e jonë e brendshme. Mungesa e produktivitetit dhe rezultimi i pafuqisë dhe frikës janë rrënjë të këtyre lakmive të zjarrta dhe dëshirave irracionale. Madje edhe sikur njeriu t’i kënaqte të gjitha dëshirat e tij për fuqi dhe destruktivitet, kjo gjë nuk do ta ndryshonte frikën dhe vetminë e tij, kështu që tendosja do të mbetej akoma. Bekimi i imagjinatës shndërrohet në mallkim; meqenëse individi nuk e sheh çlirimin nga frikësimet që i ka në vetvete, ai imagjinon se gjithmonë kënaqësia gjithnjë më e madhe do ta shërojë lakminë e tij dhe do ta rivendosë sërish ekuilibrin e brendshëm të tij. Mirëpo lakmia është një greminë e pafund, dhe ideja e çlirimit që e fitojmë nga kënaqja e saj është një vegim. Lakmia, në të vërtetë,

nuk rrënjëzohet në natyrën shtazarake të njeriut, ashtu siç supozohet shpeshherë, por në frymën dhe imagjinatën e tij.

E pamë që kënaqësitë e fituara nga plotësimi i nevojave fiziologjike dhe nga dëshirat neurotike janë rezultat i spostimit të tendosjes së dhembshme. Por, ndërsa ato të kategorisë së parë janë vërtetë të kënaqshme, normale dhe kusht i lumturisë, këto të dytat, në rastin më të mirë janë vetëm zbutje e përkohshme e nevojave, janë një indikacion i funksionimit patologjik dhe i fatkeqësisë fundamentale. Propozoj që kënaqësia e fituar nga plotësimi i dëshirave irracionale të quhet “kënaqësi irracionale“, për dallim nga “kënaqja“, që është plotësim i dëshirave normale fiziologjike.

Sa u përket çështjeve etike, dallimi ndërmjet kënaqësisë irracionale dhe lumturisë është shumë më i rëndësishëm se ai ndërmjet kënaqësisë irracionale dhe kënaqjes. Që t’i kuptojmë këto dallime, ndoshta mund të na ndihmojë nëse e fusim nocionin e *varfërisë psikologjike përkundër atij të begatisë*.

Nevojat e pakënaqura të trupit shkaktojnë tendosjen e spostimit që na jep kënaqja. Pikërisht mangësia është bazë e kënaqjes. Në një kuptim tjetër, dëshirat irracionale rrënjëzohen po ashtu në mangësitë, në pasigurinë dhe ankthin e ndonjë personi, dhe ato e shtyjnë të urrejë, të ketë zili apo të nënshtrohet; kënaqësia që fitohet nga plotësimi i këtyre lakmive rrënjëzohet në mungesën fundamentale të produktivitetit. Të dyja, nevojat fiziologjike dhe irracionale psiqike janë pjesë të sistemit të varfërisë.

Por sipër sferës së varfërisë ngrihet sfera e *begatisë*. Edhe pse edhe te kafshët është e pranishme teprica e energjisë dhe shprehet përmes lojës[56)], megjithatë sfera e begatisë është në thelb një fenomen njerëzor. Ajo është sferë e produktivitetit, e aktivitetit të brendshëm. Kjo sferë mund të ekzistojë vetëm në atë masë në të cilën njeriu nuk ka nevojë të punojë për ekzistencën e thjeshtë, për të përdorur kështu pjesën më të madhe të energjive të veta. Evulucionin e gjinisë njerëzorë e karakterizon ekspansioni i sferës së begatisë, i tepricës së energjisë të vlefshme për arritjet përtej

ekzistencës së thjeshtë. Të gjitha arritjet specifike *njerëzore* të njeriut burojnë nga begatia.

Në të gjitha sferat e aktivitetit ekziston dallimi ndërmjet varfërisë dhe begatisë dhe prandaj edhe ndërmjet kënaqjes dhe lumturisë, madje edhe në raport me funksionet elementare siç është uria dhe seksi. Ta kënaqim nevojën fiziologjike të urisë së fuqishme është një gjë e këndshme sepse na çliron nga tendosja. Kualitativisht e ndryshme nga kënaqja e urisë është kënaqësia që fitohet nga kënaqja e oreksit. Oreksi është anticipimi i përjetimit të shijshëm e të këndshëm, dhe për dallim nga uria nuk e prodhon tendosjen. Në këtë kuptim shija ëshë prodhim i zhvillimit kulturor dhe i përsosjes së tillë siç është shija muzikore apo artistike, kurse mund të zhvillohet vetëm në situatën e bagatisë, qoftë në kuptimin kulturor apo psikologjik të fjalës. Uria është një fenomen i varfërisë; kurse kënaqja e saj është një domosdoshmëri. Oreksi është një fenomen i begatisë; kurse kënaqja e tij nuk është domosdoshmëri por shprehje e lirisë dhe produktivitetit. Kënaqësia që e përcjell mund të quhet gëzim.[57)]

Edhe në lidhje me seksin mund të aplikohet një dallim i ngjashëm siç ëshë ai ndërmjet urisë dhe oreksit. Koncepcioni i Frojdit për seksin është ai për shtytjen (urge) që lind plotësisht nga tendosja e kushtëzuar fiziologjike, nga e cila çlirohemi, sikurse nga uria, me anë të kënaqjes. Mirëpo ai e injoron dëshirën seksuale dhe kënaqësinë, të cilat i përgjigjen oreksit, kurse mund të ekzistojnë vetëm në sferën e begatisë, që është një fenomen ekskluzivisht njerëzor. Personi seksualisht “i uritur“ kënaqet duke u çliruar nga tendosja, fiziologjike apo psiqike, kurse kjo kënaqje e përbën kënaqësinë e tij.[58)] Por kënaqësia seksuale të cilën e quajmë gëzim rrënjëzohet në begatinë dhe lirinë dhe është shprehje e produktivitetit ndijimor emocional.

Në një masë të madhe besohet se gëzimi dhe lumturia janë identike me gëzimin që e përcjellë dashurinë. Në të vërtetë, për shumicën, dashuria është burim i vetëm i lumturisë. Megjithatë, tek dashuria sikurse edhe tek të gjitha aktivitetet tjera njerëzore duhet të

bëjmë dallimin ndërmjet formës produktive dhe joproduktive. Dashuria joproduktive apo irracionale, siç tregova më parë, mund të jetë çdo lloj i simbiozës mazohiste apo sadiste, ku raporti nuk bazohet në respektin dhe intengritetin reciprok, por ku dy persona mbështetën njëra në tjetrën për shkak se janë të paafta të mbështeten në vetvete. Kjo dashuri, sikurse të gjitha përpjekjet tjera irracionale, bazohet në varfëri, në mungesën e produktivitetit dhe të sigurisë së brendshme. Dashuria produktive, forma e lidhmërisë më të ngushtë ndërmjet dy personave dhe njëherazi forma e lidhmërisë në të cilën integriteti i çdonjërit është i ruajtur, është një fenomen i begatisë, kurse aftësia për të është dëshmi e pjekurisë njerëzore.

Në të gjitha sferat e aktivitetit dallimi ndërmjet varfërisë dhe begatisë e përcakton kualitetin e përjetimit të kënaqësisë. Çdo individ i përjeton kënaqjen, kënaqësitë irracionale dhe gëzimin. Ajo që njerëzit i bënë të ndryshëm mes tyre është pesha përkatëse e secilës nga këto kënaqësi të jetës së tyre. Kënaqja dhe kënaqësia irracionale nuk kërkojnë përpjekje emocionale; por vetëm aftësinë për t'i prodhuar kushtet e çlirimit nga tendosja. Gëzimi është arritje; ai e presupozon përpjekjen e brendshme, atë të produktivitetit aktiv.

Lumturia është një arritje e shkaktuar nga produktiviteti i brendshëm i njeriut dhe nuk është dhuratë e zotit. Lumturia dhe gëzimi nuk janë kënaqje e nevojës që lind nga mangësia fiziologjike apo psikologjike; ato nuk janë çlirim prej tendosjes, por shoqëruese e gjithë aktivitetit produktiv, në mendime, ndjenja dhe akcion. Gëzimi dhe lumturia nuk kanë kualitete të ndryshme; ato dallojnë vetëm në atë masë sa gëzimi i përket një veprimi të veçantë, kurse për lumturinë mund të thuhet se ëshë një përjetim i pandërprerë dhe integral i gëzimit; ne mund të flasim për "gëzimet" (në shumës), por vetëm për "lumturinë" (në njejës).

Lumturia është një indikacion se njeriu e ka gjetur përgjigjen për çështjen e ekzistencës njerëzore: t'i realizojë në mënyrë produktive mundësitë e veta dhe kështu njëkohësisht të jetë një me botën dhe ta ruaj integritetin e unit të tij. Duke e hargjuar energjinë e tij në

mënyrë produktive, ai i rritë forcat e veta, ai “digjet pa qenë i shpenzuar“.

Lumturia është kriter i *përsosmërisë së artit të jetesës, i virtytit në kuptimin që ka ai për etikën humaniste.* Lumturia shpeshherë konsiderohet kundërti logjike e pikëllimit apo dhembjes. Vuajtja fizike apo psiqike është pjesë e ekzistencës njerëzore, kurse përjetimi i tyre është i pashmangshëm. Ta kursesh veten nga pikëllimi me çdo kusht mund të arrihet vetëm me çmimin e gjakftohtësisë totale, e cila e përjashton aftësinë e përjetimit të lumturisë. Të kundërta me lumturinë nuk janë pikëllimi apo dhembja, por depresioni, i cili rrjedh nga steriliteti dhe joproduktiviteti i brendshëm.

Deri tani i kemi trajtuar tipet e përjetimit të kënaqësisë, të cilat janë shumë të rëndësishme për teorinë etike: kënaqjen, kënaqësinë irracionale, gëzimin dhe lumturinë. Mbetet të shqyrtojmë shkurtimisht dy tipet e tjera më pak komplekse të kënaqësisë. Njëri është kënaqësia që e përcjellë plotësimin e çfarëdo lloji të detyrës që dikush i ka parashtruar vetes ta kryej. Propozoj që ky lloj i kënaqësisë të quhet “kënaqje“. Realizimi i asaj që dikush ka dashur ta përmbush është e këndshme, megjithëse vetë aktiviteti nuk është patjetër produktiv; por kjo është një dëshmi mbi forcën dhe aftësinë e dikujt që ta luftojë me sukses botën e jashtme. Kënaqja nuk varet aq shumë nga ndonjë aktivitet specifik; njeriu mund të gjejë po aq kënaqësi në një lojë të mirë tenisi, sa edhe në suksesin në punë; me rëndësi është fakti se ekziston njëfarë vështirësie e detyrës që i ka parashtruar vetvetes për ta përmbushur dhe se ka arritur një rezultat të kënaqshëm.

Tipi tjetër i kënaqësisë që ka mbetur për t’u shqyrtuar, nuk bazohet në përpjekje, por në kundërtinë e saj, në çlodhje; ai i shoqëron aktivitetet e lehta por të këndshme. Çlodhja e rëndësishme biologjike konsiston në rregullimin e ritmit të organizmit, i cili nuk mund të jetë gjithnjë aktiv. Fjala “kënaqësi“, pa u kualifikuar, duket se është më e përshtatshme për të shënuar llojin e ndjenjës së këndshme që buron nga çlodhja.

Ne filluam me shqyrtimin e karakterit problematik të etikës hedoniste, e cila pohon se *qëllimi i jetës është kënaqësia dhe se prandaj kënaqësia është e mirë vetvetiu*. Si rezultat i analizës sonë të tipeve të ndryshme të kënaqësive ne jemi tash në gjendje ta formulojmë pikëpamjen tonë mbi kuptimin etik të kënaqësisë. Të kënaqurit si çlirim nga tendosja e kushtëzuar fiziologjike nuk është as e mirë as e keqe; sa i përket vlerësimit etik, ajo është nga pikëpamja etike neutrale, siç është edhe kënaqja edhe kënaqësia. Kënaqësia irracionale dhe lumturia (gëzimi) janë përjetime të kuptimit etik. Kënaqësia irracionale është shenjë e makutërisë, e mossuksesit për t’u zgjidhur çështja e ekzistencës njerëzore. Lumturia (gëzimi) është, përkundrazi, dëshmi e suksesit të pjesërishëm apo të plotë të “artit të jetesës“. Lumturia është arritja më e madhe e njeriut; ajo është përgjigjja e personalitetit të tij të plotë në orientimin produktiv ndaj vetvetes dhe botës së jashtme.

Pikëpamja hedoniste nuk arriti ta analizojë në mënyrë të mjaftueshme natyrën e kënaqësisë; kështu ajo e mundësoi të duket sikur gjëja më e lehtë në jetë është - të kesh një lloj kënaqësie - dhe njëkohësisht të kesh atë që është më e vlefshme. Mirëpo asgjë e vlefshme nuk është e lehtë; kështu gabimi hedonist ka ndikuar që të vihet në dyshim më lehtë liria dhe lumturia dhe të përfaqësohet pikëpamja se pikërisht mohimi i kënaqësisë është dëshmi e mirësisë. Etika humaniste mund t’i pranojë shumë lehtë lumturinë dhe gëzimin si virtyte të saja kryesore, mirëpo ajo në këtë mënyrë nuk e shtron detyrën më të lehtë por *më të rëndë njerëzore, zhvillimin e plotë të produktivitetit të tij.*

C. ÇËSHTJA E MJETEVE DHE QËLLIMEVE

Çështja e kënaqësisë së qëllimeve përkundër kënaqësisë së mjeteve është e rëndësishme veçanërisht për shoqërinë

bashkëkohore, ku qëllimet shpeshherë harrohen për shkak të interesimit obsesiv (obssesive) për mjetet.

Spenseri e formuloi shumë qartë çështjen e qëllimeve dhe mjeteve. Ai e parashtroi idenë se kënaqësia e lidhur për qëllimin domosdo bënë që mjetet për këtë qëllim të jenë po ashtu të këndshme. Ai supozonte se në gjendjen e përshtatshmërisë së plotë të njerëzimit ndaj gjendjes sociale "veprimet janë plotësisht të drejta vetëm atëherë kur përveç që i kontribojnë lumturisë së ardhme, të veçantë apo të përgjithshme, janë drejtëpërsëdrejti të pëlqyeshme, apo se dhembja është jo vetëm përfundimtare por edhe e përafërt, shoqëruese e veprimeve të gabimta".[59)]

Në shikim të parë supozimi i Spenserit duket i besueshëm. Në qoftë se, për shëmbëll, një person e planifikon një udhëtim të këndshëm, përgatitjet për këtë udhëtim mund të jenë të këndshme; mirëpo është e qartë se kjo nuk është gjithnjë e vërtetë dhe se ekzistojnë shumë veprime me të cilat përgatitet qëllimi i dëshiruar, por të cilat nuk janë të këndshme. Në qoftë se një person i sëmurë duhet ta duroj mjekimin e dhembshëm, qëllimi - në - dukje, shëndeti i tij, nuk e bën të këndshëm vetë shërimin; dhe as dhembjet e lindjes nuk janë të këndshme. Që ta arrijmë një qëllim të dëshiruar ne bëjmë shumë gjëra të pakëndshme vetëm ngase arsyeja e jonë na thotë se duhet t'i bëjmë. Në rastin më të mirë mund të themi se pakëndësinë është e mundshme pak a shumë ta zvogëlojmë me anë të parashikimit (anticipation) të kënaqësisë së rezultatit; parashikimi i qëllimit - kënaqësisë mundet madje ta heqë plotësisht jokomoditetin që është i lidhur me mjetet.

Mirëpo rëndësia e çështjes së mjeteve dhe qëllimeve nuk përfundon këtu. Aspektet më të rëndësishme të çështjes janë ato që mund të kuptohen vetëm me anë të shqyrtimit të motivacionit të pavetëdijshëm.

Ne mund të shërbehemi mirë me ilustrimin që na ofron Spenseri për raportin e mjeteve - qëllimeve. Ai e përshkruan kënaqësinë që e gjen një afarist nga fakti se librat e tij, kur kohë pas kohe i krahason, dëshmojnë se rezultati është me përpikëri i drejtë. "Në qoftë se

pyesni", thotë ai, "ç'na duhet gjithë ky proces i stërholluar, aq i largët nga fitimi real dhe akoma më i largët nga kënaqësitë jetësore, përgjigja është se mbajtja e rregullt e llogarisë don të thotë përmbushja e kushtit me qëllim të fitimit, duke u bërë vetvetiu një qëllim i drejtëpërdrejtë - një detyrë e cila duhet të kryhet - në mënyrë që të mund të kryhet realizimi i të ardhurave, në mënyrë që të përmbushet detyra e mbajtjes së vetes, gruas dhe fëmijëve".[60]) Sipas pikëpamjes së Spenserit kënaqësia e mjeteve, llogarimbajtja, fitohet nga kënaqësia e qëllimit: kënaqësia e jetës, apo "detyrës". Spenseri nuk arriti t'i kuptojë dy çështje. Më e qartë është ajo se qëllimi i përceptuar *me vetëdije* mund të dallojë nga qëllimi të cilin e nuhasim në mënyrë të pavetëdijshme. Njeriu mund *të kujtojë* se qëllimi i tij (apo motivi i tij) është kënaqësia e jetës apo përmbushja e detyrës ndaj familjes, megjithëse qëllimi i tij i vërtetë, sadoqë i pavetëdijshëm, është fuqia të cilën ai e arrin me anë të parasë apo kënaqësia që ka nga mbledhja e parave.

Çështja e dytë - dhe më e rëndësishme - rrjedh nga supozimi se kënaqësia që ka të bëjë me mjetet doemos buron nga kënaqësia që ka të bëjë me qëllimin. Derisa në njërën anë natyrisht, *mund* të ndodhë që kënaqësia e qëllimit, përdorimi i ardhshëm i parave, ta bëjnë mjetin e këtij qëllimi (llogarimbajtjen) po ashtu të këndshëm, ashtu siç supozonte Spenseri, nga ana tjetër kënaqësia për llogarimbajtjen mund të vije nga një burim krejtësisht i ndryshëm kurse lidhmëria e tij me qëllimin mund të jetë fiktive. Një rast në fjalë mund të jetë afaristi obsesiv i cili kënaqet pa masë me aktivitetet e tij të llogarimbajtjes dhe është shumë i kënaqur kur raport llogaria tregohet deri në përpikëri e saktë. Nëse e shqyrtojmë kënaqësinë e tij do të shohim se ai është një person me plotë anksiozitet dhe dyshim; ai kënaqet me llogarimbajtjen sepse ndonëse është aktiv nuk ka nevojë të bie vendime apo të marr rrezikun. Në qoftë se librat përputhen, ai është i kënaqur, sepse saktësia e llogarive të tija është një përgjigje simbolike ndaj dyshimeve të tij për veten dhe jetën. Llogarimbajtja ka për te të njejtin kuptim që ka për personin tjetër një lojë me letra, apo

numërimi i dritareve për dikend tjetër. *Mjetet janë bërë të pavarura nga qëllimet: ato e kanë uzurpuar rolin e qëllimit, ndërsa gjoja qëllimi ekziston vetëm në imagjinatë.*

Shembulli më i spikatshëm - lidhur me ilustrimin e Spenserit - për mjetet që vetë janë bërë të pavarura dhe të këndshme, mirëpo jo për shkak të kënaqësisë së qëllimit, por për shkak të faktorëve krejtësisht të ndarë prej tij, është kuptimi i punës siç ëshë zhvilluar gjatë shekujve të pas reformacionit, sidomos nën ndikimin e kalvinizmit.

Çështja që po shqyrtojmë prekë një nga pikat më të dhembshme të shoqërisë bashkëkohore. Një ndër veçoritë më të shquara psikologjike të jetës moderne është fakti se aktivitetet të cilat janë mjete të qëllimeve,gjithnjë e më shumë e uzurpojnë pozicionin e qëllimeve, kurse vetë qëllimet e kanë një ekzistencë të paqartë dhe joreale. Njerëzit punojnë për të fituar para; ata fitojnë para në mënyrë që me anë të tyre të bëjnë gjëra të këndshme. Puna është mjet, kënaqësia është qëllim. Por ç'po ndodh vërtetë? Njerëzit punojnë për të fituar më shumë; ata i përdorin paratë e fituara për të fituar edhe më shumë para, kurse qëllimi - kënaqsia e jetës - është harruar. Njerëzit nxitojnë dhe shpikin gjëra në mënyrë që të kenë sa më shumë kohë. Pastaj ata e shfrytëzojnë kohën e kursyer për t'u sorollatur (to rush), për të kursyer prap edhe më shumë kohë, derisa të mos lodhen aq shumë sa të mos munden ta shfrytëzojnë kohën e kursyer. Ne jemi ngatërruar në rrjetin e mjeteve dhe na kanë humbur syreshe qëllimet. Ekzistojnë radio-aparatet të cilat mund t'i sjellin secilit gjërat më të mira nga fusha e muzikës dhe literaturës. Mirëpo ajo që ndëgjojmë në vend të kësaj, kryesisht është diçka e pavlerë në nivelin e një reviste të paformë, apo të reklamës e cila e fyen inteligjencën dhe shijen. Ekzistojnë instrumentet dhe mjetet më të bukura që ka pasur ndonjëherë njeriu, mirëpo ne nuk ndalemi dhe nuk pyesim *çka shërbejnë ato*.[61)]

Stërtheksimi i qëllimeve shpie drejt shtrembërimit të ekuilibrit harmonik ndërmjet mjeteve dhe qëllimeve në shumë mënyra: një mënyrë është se i tërë theksimi bie mbi *qëllimet*, pa konsideratë të

mjaftueshme për rolin e mjeteve. Rezultati i këtij shtrembërimi është se qëllimet bëhen abstrakte, joreale, dhe së fundi çka tjetër pos ëndrrave të paarritshme. Djui e shqyrtoi gjërësisht këtë rrezik. Izolimi i qëllimeve mund të ketë një efekt të kundërt: megjithëse qëllimi është ideologjikisht i ruajtur, ai shërben thjesht si një mbulesë për zhvendosjen e gjithë theksit në ato aktivitete që kinse janë mjete të atij qëllimi. Parullë e këtij mekanizmi është "Qëllimet i arsyetojnë mjetet". Përkrahësit e këtij parimi nuk mund të kuptojnë se shfrytëzimi i mjeteve destruktive i ka konsekuencat e saja që vërtetë e *transformojnë* qëllimin, madje edhe nëse akoma është ideologjikisht i ruajtur.

Koncepcioni i Spenserit për funksionin social të aktiviteteve të këndshme e ka një aspekt të rëndësishëm sociologjik për çështjen e mjeteve - qëllimeve. Rreth pikëpamjes së tij se përjetimi i kënaqësisë e ka funksionin biologjik që aktivitetet që e ndihmojnë mirëqenien njerëzore t'i bëjë të këndshme dhe kështu tërheqëse, ai pohon se "formëzimi i natyrës njerëzore që të aftësohet për kërkesat e jetës sociale, duhet që më në fund t'i bëjë të këndshme të gjitha aktivitetet e nevojshme, kurse të gjitha aktivitetet që janë në kundërshtim me këto kërkesa t'i bëjë të pakëndshme."[62] Dhe vazhdon: "duke supozuar se kjo është në përputhje me ruajtjen e jetës, nuk ka asnjë lloj të aktivitetit që nuk do të bëhet burim i kënaqësisë, në qoftë se ai vazhdohet, dhe prandaj kënaqësia më në fund do ta përcjellë çdo lëvizje apo akcion që e kërkojnë kushtet sociale.[63]

Spenseri këtu prek një ndër mekanizmat shoqëror më të rëndësishëm: çdo shoqëri ekzistuese synon ta formëzojë strukturën e karakterit të anëtarëve të saj në atë mënyrë që *t'i nxisë të dëshirojnë të bëjnë atë që duhet bërë, në mënyrë që ta kryejnë funksionin e tyre social*. Mirëpo ai nuk arriti të kuptojë se në shoqërinë, e cila është e dëmshme për interesin e vërtetë njerëzor të anëtarëve të saj, veprimtaritë të cilat janë të dëmshme për njeriun, por të dobishme për funksionimin pikërisht të kësaj shoqërie, mund të bëhen po ashtu burim i kënaqësisë. Madje edhe skllevërit janë mësuar të jenë

të kënaqur me fatin e tyre; kurse shtypësit të kënaqen me mizoritë. Kohezioni i çdo shoqërie fillon pikërisht me faktin se pothuaj nuk ka aktivitet që nuk mund të bëhet i këndshëm, pra, një fakt, që sugjeron se fenomeni që e përshkruan Spenseri mund të jetë burim i pengimit po aq sa edhe i përparimit të progresit social. Ajo që është e rëndësishme është të kuptuarit e domethënies dhe funksionit të çfarëdo aktiviteti të veçantë, si dhe të kënaqësisë së fituar prej saj duke marrë parasysh natyrën njerëzore dhe kushtet e përshtatshme të jetesës së saj. Siç theksuam më sipër, kënaqësia e fituar nga orvatjet irracionale dallon për nga lloji prej kënaqësisë së fituar nga aktivitetet që e ndihmojnë mirëqenien, kurse kënaqësia e tillë nuk është kriter i vlerësimit. Pikërisht për shkak se Spenseri ka të drejtë, kur thekson se çdo aktivitet i dobishëm social mund të jetë burim i kënaqësisë, ai gabon kur supozon se si rrjedhim i kësaj kënaqësia e lidhur me aktivitetet e tilla dëshmon për vlerën e tyre morale. Vetëm me anë të analizës së natyrës njerëzore dhe duke i zbuluar pikërisht kundërthëniet ndërmjet interesave *reale* të tij dhe atyre që i janë *imponuar* nga shoqëria ekzistuese, njeriu mund të arrijë deri te normat e vlefshme objektive të cilat Spenseri synonte t'i zbulojë. Optimizmi i tij, sa i përket shoqërisë së tij dhe ardhmërisë së saj, si dhe mungesa e psikologjisë që merret me fenomenin e lakmive irracionale dhe kënaqësive të saja, kanë qenë shkak që ai, edhe pa dashje i ka hapur rrugën relativizmit etik, që sot është bërë aq i popullarizuar.

4. *Besimi si tipar i karakterit*

> **“**Besimi konsiston në të pranuarit e afirmimeve të shpirtit; mosbesimi në mohimin e tyre“.
>
> **EMERSON**

Besimi nuk është një prej koncepteve që shkojnë me klimën intelektuale të botës së sotme. Njeriu zakonisht besimin në zot dhe në doktrinat religjioze ia kundërvenë mendimit racional dhe shkencor. Këto të fundit supozohet se i referohen sferës së fakteve, që dallojnë nga sfera e cila i transcedon faktet, ku mendimi shkencor nuk ka vend dhe ku sundon vetëm besimi. Për shumicën kjo ndarje është e pabazuar. Në qoftë se besimi nuk mund të pajtohet me mendimin racional, ai duhet të eliminohet si mbeturinë anakronike e fazave të mëhershme të kulturës dhe të zëvendësohet me shkencën e cila merret me faktet dhe teoritë e kuptueshme, të cilat mund të argumentohen.

Pikëpamja moderne kundrejt fesë është arritur pas një lufte të gjatë dhe të nderë (a long drawn-out) kundër autoritetit të kishës dhe kërkesës së saj për të kontrolluar çdo lloj mendimi. Kështu skepticizmi për sa i përket besimit është i lidhur pikërisht me përparimin e mendjes. Mirëpo ky aspekt konstruktiv i skepticizmit modern e ka anën e saj të kundërt, e cila është lënë pas dore.

Shqyrtimi i strukturës së karakterit të njeriut modern dhe i strukturës së skenës sociale bashkëkohore shpie kah vetëdija se mungesa e sotme e përhapur e besimit tashmë nuk e ka aspektin progresiv të cilin e kishte para disa gjeneratave. Atëherë lufta kundër besimit ishte një luftë për emancipim nga prangat shpirtërore; ajo ishte një luftë kundër besimit irracional, shprehje e besimit në arsyen njerëzore dhe në aftësinë e tij për ta vendosur një rend social, të drejtuar nga parimet e lirisë, barazisë dhe vëllazërisë. Sot, mungesa e besimit është shprehje e ngatërrimit dhe dëshprimit të thellë. Dikur skepticizmi dhe racionalizmi kanë qenë forca progresive të zhvillimit mendor; tani ato janë bërë racionalizme të relativizimit dhe pasigurisë. Besimi se mbledhja e sa më shumë fakteve do të rezultojë pashmangshmërisht me njohjen e të vërtetës është bërë bestytëni. Vetë e vërteta, në qarqet e caktuara, shikohet si një koncept metafizik, kurse shkenca si diçka që është e kufizuar në detyrën e grumbullimit të informatave. Prapa ballit të gjoja sigurisë racionale, ekziston një pasiguri e thellë, e cila i bënë njerëzit të

gatshëm që ta pranojnë apo të bëjnë kompromis me çfarëdo filozofie e cila u bën përshtypje.

A mund të jetojë njeriu pa besim? Vallë nuk duhet foshnja të ketë “besim në gjoksin e nënës?“ A nuk duhet ne të gjithë të kemi besim në të afërmit tanë, në ata që i dojmë dhe në veten tonë? A mund të jetojmë pa besuar në vlershmërinë e normave për jetën tonë? Përnjëmend, pa besimin njeriu bëhet steril, i pashpresë dhe i frikësuar deri në vetë thelbin e qenies së tij.

A ka qenë, pra, lufta kundër besimit e kotë, kurse arritjet e arsyes të pafrytshme? A duhet t’i kthehemi religjionit apo ta bindim veten që të jetojmë pa besim? A është besimi një gjë e domosdoshme e të besuarit në zot apo në doktrinat religjioze? A është ai i lidhur aq ngusht me religjionin saqë duhet ta ndajë fatin me të? A është religjioni patjetër i kundërt apo është i ndarë nga mendimi racional? Do të orvatem të tregojë se në këto çështje mund të përgjigjemi duke e kuptuar besimin si një pikëpamje themelore të individit, si një tipar të karakterit, i cili i përshkon të gjitha përvojat e tij, një pikëpamje që i mundëson njeriut ta shikojë relitetin pa iluzione, dhe prap të jetojë bashkë me besimin. Është vështirë të mos mendojmë për besimin në radhë të parë si besim në diçka, e jo për besimin si pikëpamje të brendshme, objekti specifik i të cilit ka rëndësi dytësore. Do të ishte e dobishme të përkujtojmë se termini “besim“ ashtu siç është përdorur në Dhiatën e vjetër - “Emunah“ - don të thotë “qëndrueshmëri“ dhe prandaj më parë shënon një kualitet të caktuar të përvojës njerëzore, një tipar të karakterit, se sa përmbajtjen e besimit në diçka.

Ndoshta për ta kuptuar këtë çështje mund të ndihmojë në qoftë se para së gjithash e shqyrtojmë çështjen e dyshimit. Dyshimi, po ashtu, zakonisht kuptohet si dyshim apo hutim që ka të bëjë me këtë apo me atë supozim, ide apo individ, por ai mund të përshkruhet po ashtu si një *pikëpamje*, që e përshkon personalitetin e njeriut, prandaj objekti i veçantë në të cilin dikush e përforcon dyshimin e tij ka një rëndësi sekondare. Në mënyrë që ta kuptojë fenomenin e dyshimit, njeriu duhet të dallojë dyshimin *racional* dhe *irracional*.

Menjëherë pastaj unë do ta bëj dallimin edhe në lidhje me fenomenin e besimit.

Dyshimi irracional nuk është reagim intelektual në supozimin e papërshtatshëm apo dukshëm të gabimtë, por para së gjithash është dyshim që e ngjyros jetën e njeriut në mënyrë emocionale dhe intelektuale. Për te nuk ka përvojë në asnjë sferë jetësore e cila e ka kualitetin e sigurisë; gjithçka është e dyshimtë, asgjë nuk është e sigurtë.

Forma më ekstreme e dyshimit irracional është dyshimi i detyrueshëm neurotik. Personi që është i sulmuar prej tij detyrimisht është i shtyrë të dyshojë në çdo gjë që mendon apo të jetë i hutuar në gjithçka që bën. Dyshimi shpesh ka të bëjë me çështjet apo vendimet më të rëndësishme të jetës. Ai shpesh futet në vendimet e parëndësishme siç është çështja cilat kostume t'i vesh, apo, të shkojë apo të mos shkoj në mbrëmjen e argëtimit. Pavarësisht a janë objektet e dyshimit të parëndësishme apo të rëndësishme, dyshimi irracional është i mundimshëm dhe rraskapitës.

Hulumtimi psikanalitik i mekanizmave të dyshimeve të detyrueshme tregon se ato janë shprehje e racionalizuar e konflikteve të pavetëdijshme emocionale, që dalin nga mungesa e integritetit të personalitetit të tërësishëm dhe nga ndjenja e fuqishme e pafuqisë dhe paaftësisë. Vetëm duke i njohur rrënjët e dyshimit njeriu mund ta mposhtë paralizimin e vullnetit, i cili buron nga përjetimi i brendshëm i paaftësisë. Përderisa ky shqyrtim të mos arrihet, gjenden zgjidhje zëvendësuese të cilat, edhe pse nuk kënaqin, të paktën i heqin dyshimet e mundimshme dhe të hapta. Një prej këtyre zëvendësimeve është aktiviteti i detyrueshëm, në të cilin individi mund të gjejë lehtësi të përkohshme. Kurse tjetri është pranimi i ndonjë "besimi" në të cilin individi, si të them, e zhyt veten dhe dyshimet e tij.

Formë tipike e dyshimit bashkëkohor, megjithatë, nuk është dyshimi aktiv, ashtu siç e përshkruam sipër, por përkundrazi *pikëpamja e indiferencës* ku çdo gjë është e mundshme, kurse *asgjë nuk është e sigurtë*. Një numër gjithnjë më i madh i njerzëve ndjehet

konfuz në gjithçka, në punë, politikë, moral dhe çka është edhe më keq, ata besojnë se pikërisht ky konfuzion është një gjendje normale e shpirtit. Ata ndjehen të izoluar, të hutuar, të pafuqishëm; ata nuk e përjetojnë jetën me anë të pikëpamjeve të tyre, emocioneve apo kuptimit të përceptimeve, por me anë të përvojes, të cilën supozohet se e kanë. Sadoqë te këta persona të automatizuar dyshimi aktiv është zhdukur, megjithatë indiferenca dhe relativizmi e kanë zënë vendin e tyre.

Në kundërshtim me dyshimin irracional, dyshimi racional i hulumton supozimet, vlefshmëria e të cilave varet nga besimi në autoritet dhe jo në përvojën tonë individuale. Ky dyshim e ka një funksion të rëndësishëm në zhvillimin e personalitetit: Fëmiu së pari i pranon të gjitha idetë përmjet autoritetit të padiskutueshëm të prindërve të tij. Gjatë procesit të emancipimit të tij nga autoriteti i tyre, gjatë zhvillimit të personalitetit të tij, fëmiu bëhet kritik. Gjatë procesit të pjekurisë fëmiu fillon të dyshojë në legjendat të cilat më parë i kishte pranuar të padyshimta, dhe rritja e aftësive të tij kritike është në proporcion me pavarsimin e tij nga autoriteti i prindërve dhe pjekuria e tij.

Historikisht dyshimi racional është një nga forcat lëvizëse të mendimit bashkëkohor dhe përmes tij filozofia bashkëkohore, po ashtu sikurse edhe shkenca, ka fituar nxitjet e saja më të frytshme. Këtu, po ashtu sikurse edhe te zhvillimi i personalitetit, lartësimi i dyshimit racional ishte i lidhur me emancipimin gjithnjë më të madh nga autoriteti i kishës dhe shtetit.

Për sa i përket *besimit* dëshiroj të bëj dallimin e njëjtë të cilin e pata bërë në lidhje me dyshimin: pra dallimin ndërmjet besimit irracional dhe atij racional. Me besim irracional nënkuptoj besimin në individin, idenë apo simbolin i cili nuk buron nga përvoja individuale ideore apo ndjenja e askujt, por i cili bazohet në nënshtrimin emocional të dikujt ndaj autoritetit irracional.

Para se të vazhdojmë, lidhja ndërmjet nënshtrimit dhe proceseve intelektuale dhe emocionale duhet të hulumtohet më tutje. Ekzistojnë dëshmi të bollshme se personi i cili ka hequr dorë nga

pavarësia e tij e brendshme dhe i është nënshtruar autoritetit synon ta paraqet përvojen e autoritetit si të veten.

Ilustrimi më impresiv mund të gjendet në situatën hipnotike, në të cilën personi i dorëzohet autoritetit të personit tjetër dhe në gjendjen e gjumit hipnotik ai është i gatshëm të mendojë dhe të ndjejë atë gjë që hipnotizuesi e “shtyen“ të mendojë dhe të ndjejë. Madje edhe pas zgjimit nga gjumi hipnotik, ai do të vijojë me sugjestionet që i bën hipnotizuesi, megjithëse mendon se është duke e vijuar gjykimin dhe iniciativën e tij. Në qoftë se, për shembull, hipnotizeusi e jep sugjestionin se në kohën e caktuar individi do të ndjejë të ftohtit dhe se duhet ta veshë pallton, ai edhe në situatën posthipnotike do ta ketë ndjenjën e sugjeruar dhe do të veprojë në pajtim me të, duke qenë i bindur se ndjenjat dhe veprimet e tij janë të mbështetura në realitet dhe se janë të inicuara nga bindja dhe vullneti i tij.

Ndërsa situata hipnotike është eksperimenti më i padyshimtë për vërtetimin e ndërlidhurisë në mes të nënshtrimit ndaj autoritetit dhe proceseve mendore, ekzistojnë relativisht shumë situata të zakonshme, të cilat zbulojnë mekanizmin e njejtë. Reagimi i njerëzve në prijësin i cili është i pajisur me një fuqi të madhe sugjestive është një shembull i situatës semihipnotike. Pranimi i prerë i ideve të tija po ashtu nuk rrënjëzohet në bindjen e dëgjuesëve, të bazuar në mendimin e tyre apo në vlerësimin kritik të ideve që u janë prezentuar, por në nënshtrimin emocional të tyre ndaj folësit. Njerëzit në këso situata kanë iluzionin se pajtohen, se i miratojnë racionalisht idetë që i sugjeron folësi. Ata kujtojnë që po e pranojnë atë meqenëse pajtohen me idetë e tij. Në realitet renditja është e kundërt: ata i pranojnë idetë e tij sepse i janë nënshtruar autoritetit të tij në mënyrë semihipnotike. Hitleri e dha një përshkrim të mirë të këtij procesi në shqyrtimin e tij mbi rekomandimin që takimet propagandistike të mbahen natën. Ai pohoi se “talenti oratorik superior i natyrës apostolike sunduese tani (në mbrëmje) do të ketë shumë më lehtë sukses t’i përfitojë për vullnetin e ri njerëzit të cilët nga ana e tyre vetë e kanë përjetuar dobësimin e forcës së tyre të rezistencës në mënyrën më të

natyrshme, se sa njerëzit të cilët akoma e kanë kontrollin e plotë të energjive të tyre dhe të fuqisë së vullnetit të tyre.“[64)]

Për besimin irracional fjalia “Credo quia absurdum est“[65)] - “Besoj sepse është absurde“ - e ka vlerën e plotë psikologjike. Në qoftë se dikush e shpreh pohimin i cili është racionalisht i bazuar, ai e bën atë që mund ta bëjë parimisht secili. Por në qoftëse guxon ta shpreh pohimin që është racionalisht absurd, ai pikërisht me këtë fakt tregon se e ka transcenduar aftësinë e arsyes së shëndoshë dhe kështu e ka një forcë magjike, e cila e vendosë atë mbi personin mesatar.

Ndër shembujt e bollshëm historik të besimit irracional siç duket paraqitja biblike e çlirimit të Ebrejëve nga zgjedha Egjiptiane është një nga interpretimet më të shquara të çështjes së besimit. Në gjithë paraqitjen Ebrejët janë përshkruar si njerëz të cilët, ndonëse vuajnë nga skllavërimi, frikësohen të rebelohen dhe ngurojnë ta humbin sigurinë që e kanë si skllevër. Ata e kuptojnë vetëm gjuhen e forcës prej së cilës frikësohen, por së cilës i nënshtrohen; Moisiu e kundërshtoi urdhëresën e zotit, për t’u shpallur përfaqësues i zotit, duke thënë se Ebrejët nuk do të besojnë në zotin të cilit madje as emrin nuk ia dinë. Zoti, sadoqë nuk dëshiron ta pranojë emrin, megjithatë këtë gjë e bën me qëllim që ta kënaqë synimin e Ebrejëve për siguri. Moisiu insistonte se edhe emri nuk është garancion i mjaftueshëm për t’i shtyrë Ebrejët të besojnë në zotin. Kështu zoti e bën një koncesion më tutje. Ai e udhëzon Moisiun të bëjë çudira “në mënyrë që ata të besojnë se zoti të është shfaqur ty, zoti i baballarëve të tyre, zoti i Abrahamit, Isakut dhe Jakobit“. Ironia e thellë e kësaj fjalie është e qartë. Sikur Ebrejët ta kishin atë lloj të besimit të cilin zoti dëshironte ta kishin, ai do të rrënjëzohej në përvojën e tyre apo në historinë e kombit të tyre; por ata u bënë skllevër, besimi i tyre ishte besimi i skllevërve dhe rrënjëzohej në të nënshtruarit forcës, e cila e provonte fuqinë e saj me anë të magjisë së saj; ata mund të impresionoheshin vetëm me anë të një magjie tjetër, jo të ndryshme, por vetëm më të fortë se ajo që e përdornin Egjiptianët.

Fenomeni bashkëkohor më i ashpër i besimit irracional është besimi në prijësit diktatorial. Mbrojtësit e tij orvaten ta provojnë autencitetin e këtij besimi duke vënë në dukje faktin se me miliona janë të gatshëm të vdesin për ta. Nëse besimin duhet ta përkufizojmë përmes besnikërisë së verbër në personin apo qëllimin, duke e matur me gatishmërinë e flijimit të jetës për të, atëherë vërtetë besimi i profetëve në drejtësi dhe dashuri, dhe besimi i kundërshtarëve të tyre në fuqi, në themel është fenomen i njejtë, i ndryshëm vetëm përnga *objekti* i tij. Atëherë besimi i mbrojtësëve të lirisë dhe besimi i shtypësve të tyre është vetëm në atë masë i ndryshëm, sa është ky besim i ideve të ndryshme.

Besimi irracional është një bindje fanatike në dikend apo në diçka, që rrënjëzohet në nënshtrimin ndaj autoritetit irracional personal apo impersonal. Përkundrazi, besimi racional është një bindje e fortë e bazuar në veprimtarinë produktive intelektuale dhe emocionale. Në mendimin racional, ku supozohet se besimi nuk ka vend, besimi racional është një komponentë e rëndësishme. Si vjen, për shembull, shkencëtari deri te një zbulim i ri? A fillon ai duke bërë eksperimentet njërin pas tjetrit, duke qëmtuar faktet njërin pas tjetrit, pa e pasur vizionin e asaj që shpreson ta gjejë? Rrallë është arritur deri te ndonjë zbulim i rëndësishëm në çfarëdo fushe shkencore në këtë mënyrë. As që kanë ardhur njerëzit në konkludime të rëndësishme duke e ndjekur thjeshtë imagjinatën. Procesi i mendimit kreativ në çdo fushë të përpjekjes njerëzore shpesh fillon me atë që mund të quhet “vizion racional“, i cili vetë është rezultat i studimit të konsiderueshëm paraprak, i mendimit refleksiv dhe vrojtimit. Posa të arrijë shkencëtari të qëmtojë fakte të mjaftueshme apo ta përpunojë një formulë matematikore, ose që të dyjat, në mënyrë që vizionin fillestar të tij ta bëjë shumë të pranueshëm, mund të thuhet se ai ka arritur në hipotezën e përkohshme. Një analizë e kujdesshme e hipotezës, në mënyrë që të njihen implikimet e saja dhe qëmtimi i fakteve që e mbështesin atë, shpiejnë kah një hipotezë më adekuate dhe më në fund ndoshta kah përfshirja e saj në teorinë e gjithmbarshme (wide-ranging).

Historia e shkencës është plot me shembuj të besimit në arsyen dhe vizionin e të vërtetës. Koperniku, Kepleri, Galileu dhe Njutni kanë qenë të frymëzuar me besimin e palëkundshëm në arsyen. Për shkak të saj Bruno u pat djegur në turrë drush kurse Spinoza e pësoi me ekskomunikim. Në çdo hap, që nga konceptimi i vizionit racional e deri te formulimi i teorisë, besimi është i nevojshëm: besimi në vizionin si një qëllim i vlefshëm racional të cilin duhet synuar, besimi në hipotezë si një qëndrim i besueshëm dhe i pranueshëm dhe besimi në teorinë përfundimtare, së paku përderisa të mos arrihet një marrëveshje e përgjithshme për vlefshmërinë e saj. Ky besim rrënjëzohet në përvojen individuale të njeriut, në sigurinë e fuqisë mendore, vrojtuese dhe gjykuese të njeriut. Ndërsa besimi irracional nënkupton pranimin e diçkaje si të vërtetë vetëm për *shkak* se kështu thotë autoriteti apo shumica, besimi racional rrënjëzohet në bindjen e pavarur, që mbështetet në pikëpamjen dhe vrojtimin produktiv individual të dikujt.

Mendimi dhe gjykimi nuk janë fusha të vetme të përvojës ku manifestohet besimi racional. Në fushën e marrëdhënieve njerëzore, besimi është një kualitet i domosdoshëm për çfarëdo miqësie apo dashurie kuptimplote. “Të kesh besim“ në personin tjetër don të thotë të jesh i sigurtë në besueshmërinë dhe pandryshueshmërinë e pikëpamjëve të tija bazale, në thelbin e personalitetit të tij. Me këtë gjë nuk nënkuptojmë se një person nuk bën t’i ndryshojë opinionet e veta, por faktin se motivimet e tij themelore mbeten të njejta; se, për shembëll, aftësia apo respekti i tij për dinjitetin njerëzor është pjesë e personalitetit të tij dhe nuk i nënshtrohet ndryshimit.

Në këtë kuptim ne kemi besim në vetvete. Ne jemi të vetëdijëshëm për ekzistencën e “Unit“ tonë, për thelbin e personalietit tonë, i cili është i pandryshueshëm, dhe i cili zgjatë gjatë gjithë jetës, përkundër ndryshimit të kushteve dhe pavarësisht nga ndryshimet e caktuara të opinionit dhe ndjenjave. Pikërisht ky thelb është realiteti që qëndron prapa fjalës “unë“ dhe në të cilin bazohet bindja për identitetin tonë. Përderisa nuk besojmë në qëndrueshmërinë e unit tonë, ndjenja e jonë e identitetit është e

rrezikuar dhe ne bëhemi të varur prej njerëzve të tjerë, miratimi i të cilëve pastaj bëhet bazë e ndjenjës sonë të identitetit me vetveten. Vetëm personi i cili beson në vetvete është i aftë të jetë besnik ndaj të tjerëve, sepse vetëm ai mund të jetë i sigurtë se në ardhmëri do të jetë i njejtë siç është edhe sot, dhe se prandaj do të ndjejë dhe veprojë ashtu siç pritet tani prej tij. Besimi në vetvete është kusht i aftësisë sonë për të premtuar diçka, dhe meqenëse njeriu, siç vente në dukje Nietzsche, mund të definohet me anë të aftësisë së tij që të premtojë, ky është një nga kushtet e ekzistencës njerëzore.

Një kuptim tjetër i besimit në përsonin tjetër i referohet besimit që e kemi në mundësitë e të tjerëve, të vetvetes dhe të njerëzimit. Forma më e pazhvilluar në të cilën ekziston ky besim është besimi që e ka nëna ndaj foshnjës së saj të posalindur: ajo do të jetojë, do të rritet, do të ecë dhe do të flasë. Mirëpo, zhvillimi i fëmiut në këtë aspekt ndodh me një rregullësi të tillë saqë pritja e këtij zhvillimi siç duket nuk kërkon besim. Ndryshe qëndron puna me ato mundësi që mund të mos arrijnë të zhvillohen: mundësitë e fëmiut të dashurojë, të jetë i lumtur, të shërbehet me arsyen e tij, dhe me mundësitë edhe më specifike, siç janë prirjet artistike. Ato janë farëra që rriten dhe bëhen të dukshme nëse janë të dhëna kushtet e përshtatshme për zhvillimin e tij, por ato mund të mbyten nëse këto kushte mungojnë. Një ndër kushtet më të rëndësishme është se persona të rëndësishëm në jetën e fëmiut u besojnë këtyre mundësive. Prania e këtij besimi e përbënë dallimin ndërmjet edukimit dhe manipulimit. Edukimi është identik me ndihmën që fëmiu t'i realizojë mundësitë e tij.[66)] I kundërt me edukimin është manipulimi, i cili bazohet në mungesën e besimit në rritën e mundësive dhe në bindjen se fëmiu do të jetë normal vetëm në qoftë se të rriturit vendosin tek ai atë që është e dëshirueshme dhe e mënjanojnë atë që është e padëshirueshme. Nuk ka nevojë të besojmë në robot, meqenëse në të gjithashtu nuk ka jetë.

Besimi në të tjerët e ka pikën e saj kulmore në besimin në *njerëzimin*. Në botën perëndimore ky besim shprehej me termine religjioze në religjionin ebreito - krishter, kurse në gjuhën

shekullare ai e gjeti shprehjen e tij më të fuqishme në idetë progresive politike dhe sociale në 150 vitet e fundit. Ngjashëm me besimin në fëmiun, ai bazohet në idenë se mundësitë e njeriut janë të tilla saqë ato, nëse janë të dhëna kushtet përkatëse, do të jenë të afta ta ndërtojnë një rend social i cili mbarështohet sipas parimeve të barazisë, drejtësisë dhe dashurisë. Njeriu akoma nuk e ka arritur ndërtimin e një rendi të tillë, prandaj bindja se ai mund ta bëjë këtë gjë kërkon besim. Mirëpo, sikurse çdo besim racional edhe ky po ashtu nuk është mendim arbitrar (wishful thinking) por ai bazohet në dëshminë e rezultateve të kaluara të gjinisë njerëzore dhe në përvojen e brendshme të çdo individi, në përjetimin e tij të arsyeshmërisë dhe dashurisë.

Derisa besimi irracional rrënjëzohet në nënshtrimin forcës e cila ndjehet mbizotërueshëm e fuqishme, e gjithëdijshme dhe e gjithëfuqishme në abdikimin nga forca dhe fuqia e saj individuale, besimi racional bazohet në përvojen e kundërt. Ne e kemi një besim të tillë në mendimin tonë, sepse ai është rezultat i vrojtimit dhe mendimit tonë. Ne besojmë në mundësitë e të tjerëve, të vetvetes dhe të njerëzimit, dhe atë vetëm në atë masë në të cilën e kemi shijuar rritën e mundësive tona, realitetin e pjekurisë sonë, forcën e fuqisë individuale të arsyes dhe dashurisë sonë. *Baza e besimit racional është produktiviteti*; të jetosh me besimin tënd don të thotë të jetosh në mënyrë produktive dhe ta posedosh një siguri që ekziston: siguri që rrjedh nga aktiviteti produktiv dhe nga përvoja se secili prej nesh është subjekt aktiv të cilit këto aktivitete i kallëzohen. Nga kjo rrjedh se besimet në forcë (në kuptimin e mbizotërimit) dhe përdorimi i forcës janë të kundërta me besimin. Të besosh në forcën ekzistuese është identike me mosbesimin në zhvillimin e mundësive që akoma nuk janë realizuar. Ky është një parashikim i ardhmërisë i bazuar vetëm në të tanishmen e qartë; por ai tregohet si një llogaritje seriozisht e gabuar, thellësisht irracionale në parashikimin e vet të mundësive njerëzore dhe të zhvillimit njerëzor. Nuk ekziston besimi racional në fuqi. Ekziston nënshtrimi ndaj saj, apo te ata që e kanë atë, dëshira për ta mbajtur. Derisa

shumicës i duket se forca është gjëja më reale nga të gjitha gjërat, historia njerëzore ka dëshmuar se forca është gjëja më e paqëndrueshme nga të gjitha rezultatet njerëzore. Për shkak të faktit se besimi dhe forca e përjashtojnë njëra tjetrën, të gjitha religjionet dhe sistemet politike, të cilat fillimisht janë ndërtuar mbi besimin racional korruptohen dhe më në fund e humbin edhe atë fuqi që e kanë në qoftë se mbështeten në forcë apo madje në qoftë se bashkohen me te.

Një keqkuptim që ka të bëjë me besimin duhet të përmendet këtu shkurtimisht. Shpeshherë supozohet se besimi është një gjendje në të cilën njeriu e pret në mënyrë pasive realizmin e shpresave të veta. Edhe nëse kjo është karakteristikë e besimit irracional, nga shqyrtimi i ynë rrjedh se kjo gjë nuk është kurrë e vërtetë për besimin racional. Në qoftë se besimi racional rrënjëzohet në përjetimin e produktivitetit tonë individual, ai nuk mund të jetë pasiv, por duhet të jetë shprehje e aktivitetit të vërtetë të brendshëm. Një legjendë e vjetër ebreje e shpreh këtë pikëpamje në mënyrë të gjallë. Kur Moisiu e hodhi shkopin (magjik) në Detin e Kuq, deti, krejtësisht *në kundërshtim* me mrekullinë e pritur, nuk u nda vetiu, për tu lënë Ebrejëve një shteg të thatë. Vetëm kur njeriu i parë kërceu në det, nodhi mrekullia e premtuar dhe valët u tërhoqën.

Në fillim të këtij shqyrtimi unë e bëra dallimin ndërmjet besimit si pikëpamje, si një tipar i karakterit, dhe besimit si besim në idetë apo njerëzit e caktuar. Deri më tash u morrëm vetëm me besimin në kuptimin e parë dhe tash vetiu shtrohet pyetja nëse ka ndonjë lidhje ndërmjet besimit si tipar i karakterit dhe objektit në të cilin dikush beson. Nga analiza e jonë e besimit racional përkundër besimit irracional rrjedh se një lidhje e tillë ekziston. Meqenëse besimi racional bazohet në përvojën tonë individuale produktive, asgjë nuk mund të jetë objekt i saj që e *trancedon* përvojën njerëzore. Përveç kësaj rrjedh se ne nuk mund të flasim për besimin racional atëherë kur një person beson në idetë e dashurisë, arsyes dhe drejtësisë, jo si rezultat i përvojës së tij individuale, por vetëm ngase e kanë mësuar për një besim të tillë. Besimi religjioz mund të jetë i të dy llojeve.

Kryesisht disa sekte të cilat nuk e ndanin fuqinë e kishës dhe disa rryma mistike religjioze të cilat e theksonin fuqinë individuale të njeriut për ta dashur përngjasimin e tij me zotin, e kanë ruajtur dhe kultivuar pikëpamjen e besimit racional në simbolikën religjioze. Ajo që vlenë si e vërtetë për religjionin, vlenë edhe për besimin në formën e saj shekullare, veçanërisht për besimin në idetë politike dhe sociale. Idetë e lirisë dhe demokracisë shkatërrohen pikërisht në besimin irracional kur njëherit të pushojnë të bazohen në përvojën produktive të çdo individi, por i prezentohen nga partitë apo shteti, duke e detyruar të besojë në ato ide. Ekziston një dallim shumë më i vogël ndërmjet besimit mistik në zotin dhe besimit racional të ateistit në njerëzimin, se sa ndërmjet besimit të parë dhe besimit kalvinist, besimi i të cilëve në zot rrënjëzohet në bindjen e paaftësisë individuale të tyre dhe në frikën e tyre ndaj fuqisë së zotit.

Njeriu nuk mund të jetojë pa besuar. Çështje vendimtare e gjeneratës sonë, por edhe e gjeneratës së ardhme, është mos vallë ky besim do të jetë besim irracional në prijësit, në makinat, në sukseset apo besim racional në njeriun, i bazuar në përjetimin e veprimtarisë sonë produktive.

5. *Forcat morale të njeriut*

“*Bota është plot çudira, po çudi më e madhe*
nga të gjitha ësht' njeriu“.

Sofokle,*Antigona*

A. NJERIU I MIRË APO I KEQ?

Qëndrimi të cilin e mbron etika humaniste se njeriu është i aftë të dijë çka është e mirë dhe të veprojë në pajtim me këtë, duke iu mbështetur në forcën e mundësive të tija natyrore dhe të arsyes së tij, do të ishte i pabazë po të ishte e vërtetë dogma mbi natyrën e lindur të keqe të njeriut. Kundërshtarët e etikës humaniste pohojnë se natyra e njeriut është e tillë saqë atë e bënë të prirur të sillet në mënyrë armiqësore ndaj të afërmit të tij, të jetë smirëkeq dhe xheloz dhe të jetë përtac, përderisa nuk e mban frika. Shumë përfaqësues të etikës humaniste iu përgjigjën kësaj sfide, duke ngulur këmbë se njeriu për nga natyra është i mirë dhe se destruktiviteti nuk është pjesë përbërëse e natyrës së tij.

Në të vërtetë, debati ndërmjet këtyre dy pikëpamjeve të kundërta është një ndër temat themelore të mendimit perendimor. Për Sokratin injoranca e jo dispozita natyrore e njeriut, ishte burim i të keqes; për te vesi është gabim. Përkundrazi, dhiata e vjetër na dëfton se historia e njeriut fillon me aktin e mëkatit dhe se “përpjekjet e tij janë të liga që nga fëmijëria e tutje“. Në mesjetën e hershme lufta e këtyre dy pikëpamjeve të kundërta u përqëndrua në çështjen si të interpretohet miti biblik mbi rënien e Adamit. Augustini besonte se natyra e njeriut është prishur vetëm pas rënies, se çdo gjeneratë është lindur me mallkimin që është krijuar nga padëgjueshmëria e parë e njeriut dhe se vetëm mëshira e zotit, e përcjellë nëpërmjet kishës dhe kungatave të saja, mund ta shpëtojë njeriun. Pelagije, një kundërshtar i madh i Augustinit, mendonte se mëkati i Adamit ishte krejtësisht personal dhe se nuk ndikoi në askend veçse në Adamin; dhe prandaj çdo njeri ka lindur me po ato aftësi të paprishura siç ishin ato të Adamit para rënies dhe se mëkati është rezultat i tundimit dhe shembullit të keq. Augustini e fitoi betejën dhe kjo fitore duhej ta përcaktonte - dhe ta errësonte - frymën njerëzore me shekuj.

Mesjeta e vonshme ishte dëshmitare e rritjes së besimit tek dinjiteti i njeriut, fuqia dhe mirësia natyrore. Mendimtarët e Renesansës, e po ashtu edhe teologët, siç ishte Toma Akuini nga shekulli i trembëdhjetë, i dhanë shprehjen e tyre këtij besimi, edhe pse pikëpamjet e tyre mbi njeriun dallonin në shumë pika esenciale dhe megjithëse T. Akuini kurrë nuk iu kthye radikalizmit të “herezisë“ pelagase. Antiteza, ideja mbi të ligën e lindur njerëzore, është e shprehur në doktrinat e Luterit dhe Kalvinit, të cilat e ringjallën sërish qëndrimin e Augustinit. Ata po ashtu këmbëngulnin në lirinë shpirtërore të njeriut dhe të drejtën e tij - dhe obligimin - që të ballafaqohen drejtëpërsëdrejti me zotin, pa priftin si ndërmjetsues, për ta denoncuar kështu ligështmërinë dhe paaftësinë e lindur të njeriut. Sipas tyre pengesa më e madhe për shpëtimin e njeriut është krenaria e tij; kurse atë mund ta përballojë vetëm me ndjenjën e fajësisë, pendimit, nënshtrimit të pakusht zotit dhe me besimin në mëshirën e zotit.

Këto dy fille janë të thurura në strukturën e mendimit modern. Idenë e dinjitetit dhe fuqisë njerëzore e pat shprehur filozofia iluministe, mendimi progresiv liberal i shekullit nëntëmbëdhjetë, kurse në mënyrë më radikale e theksoi Nietzsche. Ideja mbi pavlefshmërinë dhe asgjësinë e njeriut e gjeti edhe kësaj radhë shprehjen e saj të re tërësisht të shekullarizuar në sistemet autoritare, ku shteti apo “shoqëria“ janë bërë drejtues suprem, ndërsa individi, i cili e pranon vogëlsinë e tij duhet ta gjejë përmbushjen në dëgjueshmëri dhe nënshtrim. Këto dy ide, edhe pse qartë janë të ndara në filozofitë e demokracive dhe autoritarizmit, ato janë të përziera në formën e tyre më pak skajore në mendimin, por më tepër në ndjenjën e kulturës sonë. Ne sot jemi pasues si të Augustinit ashtu edhe të Pelagies, të Luterit dhe Piko della Mirandolles, Hobsit dhe Jeffersonit. Ne besojmë në mënyrë të vetëdijshme në forcën dhe dinjitetin e njeriut, por - shpesh herë në mënyrë të pavetëdijshme - ne besojmë po ashtu në pafuqinë dhe prishjen tonë - dhe sidomos në atë të njeriut, të cilën e spjegojmë duke e vënë në pah “natyrën njerëzore“.[67)]

Në shkrimet e Frojdit të dy idetë e kundërta shprehjen e tyre e gjetën në terminet e teorisë psikologjike. Frojdi ishte për shumëçka përfaqësues tipik i frymës iluministe, duke besuar në arsyen dhe në të drejtën njerëzore për t'i mbrojtur kërkesat e tij natyrore kundër konventave sociale dhe presioneve shoqërore. Por njëkohësisht ai e përfaqësonte pikëpamjen se njeriu për nga natyra është përtac dhe vetë - indulgjent dhe se është i detyruar të shkojë rrugës së veprimtarisë së dobishme sociale.[68)] Shprehja më radikale e pikëpamjes për destruktivitetin e lindur njerëzor mund të gjendet në teorinë e Frojdit për "instinktin e vdekjes". Pas luftës së parë botërore ai ishte aq shumë i impresionuar me forcën e pasionit destruktiv saqë e revizionoi teorinë e tij të vjetër, sipas të cilës ekzistojnë dy tipe të instinktit - instinkti seksual dhe i vetëmbajtjes - duke i dhënë një vend dominant destruktivitetit irracional. Ai supozonte se njeriu është fushëbetejë ku preken dy forca të fuqishme të barabarta: shtytja për jetë dhe shtytja për vdekje. Ato ishin sipas tij, forcat biologjike të cilat mund të gjenden në të gjithë organizmat, ku hyn edhe njeriu. Në qoftë se shtytja për vdekje është e drejtuar kah objektet e jashtme, ajo manifestohet si shtytje për shkatërrim; në qoftë se ajo mbetet brenda organizmit, ajo e synon vetë - shkatërrimin.

Teoria e Frojdit është dualiste. Ai nuk e kupton njeriun as si esencialisht të mirë as si esencialisht të keq, por si qenie e cila drejtohet nga dy forca të kundërta barabarësisht të fuqishme. Pikëpamja e njejtë dualiste ka qenë e shprehur në shumë sisteme religjioze dhe filozofike. Jeta dhe vdekja, dashuria dhe zënka, dita dhe nata, e bardha dhe e zeza, Ormuzdi dhe Ahrimani, janë vetëm disa nga formulimet e shumta simbolike të këtij polariteti. Teoria e këtillë dualiste është vërtetë shumë tërheqëse për studiuesin e natyrës njerëzore. Ajo lë vend për idenë e mirësisë së njeriut, por ajo po ashtu e merr parasysh edhe aftësinë e jashtëzakonshme të njeriut për shkatërrim, të cilën vetëm mendimi sipërfaqësor, arbitrar mund ta injorojë. Mirëpo, qëndrimi dualistik është vetëm një pikënisje dhe nuk është përgjigje në çështjen tonë psikologjike dhe

etike. A duhet kuptuar që ky dualizëm do të thotë se edhe shtytja për jetë edhe shtytja për shkatërrim janë të lindura dhe aftësi njësoj të fuqishme të njeriut? Me këtë rast etika humaniste do të ballafaqohej me çështjen se si aspekti destruktiv i natyrës njerëzore mund të frenohet pa sankcione dhe urdhëresa autoritare?

Apo, a mund ta arrijmë përgjigjen e cila do të ishte më e përshtatshme për parimin e etikës humaniste dhe a mundet polariteti ndërmjet aspiratës për jetë dhe aspiratës për shkatërrim të kuptohet ndryshe? Aftësia e jonë që të përgjigjemi në këto çështje varet nga aftësia shqyrtuese që kemi mbi natyrën e armiqësisë dhe shkatërrimit. Por para se t'i çasemi këtj shqyrtimi, do të ishte mirë sikur të jemi të vetëdijshëm mbi rëndësinë që e ka kjo përgjigje për çështjen etike.

Zgjedhja ndërmjet jetës dhe vdekjes është vërtetë alternativë themelore e etikës. Kjo është alternativë ndërmjet produktivitetit dhe destruktivitetit, ndërmjet fuqisë dhe pafuqisë, ndërmjet virtytit dhe vesit. Sipas etikës humaniste të gjitha përpjekjet e liga janë të drejtuara kundër jetës kurse të gjitha të mirat i shërbejnë ruajtjes dhe zhvillimit të jetës.

Hapi i ynë i parë që t'i hyjmë çështjes së destruktivitetit është të bëhet dallimi ndërmjet dy llojeve të urrejtjes: asaj racionale, “reaktive“ dhe irracionale, urrejtjes “së kushtëzuar nga karakteri“. Urrejtja reaktive racionale është një reagim i individit kundrejt kërcnimit të lirisë së tij apo të personit tjetër, jetës apo ideve. Premisa e saj është respektimi i jetës. Urrejtja racionale e ka një rol të rëndësishëm biologjik: ajo është ekuivalenca vepruese e akcionit që shërben për të mbrojtur jetën; ajo krijohet si reagim ndaj kërcimeve jetësore dhe pushon së ekzistuari posa të zhduket kërcnimi; *ajo nuk është kundërti por shoqëruese e aspiratës për jetë*.

Urrejtja e *kushtëzuar nga karakteri* dallon në mënyrë kualitative. Ajo është veçori e karakterit, aftësi e parreshtur e urrejtjes, e cila qëndron në personin që *është* armiqësor, më shumë se sa që reagon me urrejtje në shtytjen nga jashtë. Urrejtja irracionale mund të

aktualizohet me të njejtin kërcnim real i cili e nxitë urrejtjen reaktive, por kjo është shpesh një urrejtje e pavend, e cila e përdorë çdo rast të volitshëm që të shprehet, e racionalizuar si urrejtje reaktive. Individi që urren si duket e ka ndjenjën e lehtësimit, si të ishte i lumtur që e gjeti mundësinë për ta shprehur armiqësinë e mbajtur gjatë. Njeriu pothuaj mund ta shohë në fytyrën e tij kënaqësinë që e fiton nga përmbushja e urrejtjes së tij.

Etika në radhë të parë është e kapluar më çështjen e urrejtjes irracionale, me pasionin që e shkatërron apo e sakaton jetën. Urrejtja irracionale rrënjëzohet në karakterin e një personi, kurse objekti i saj ka rëndësi sekondare. Ajo është e drejtuar kundër të tjerëve poaq sa edhe kundër vetes, edhe pse ne shpeshherë më shumë jemi të vëtëdijshëm se i urrejmë të tjerët se sa vetveten. Urrejtja ndaj vetvetes zakonisht racionalizohet si flijim, vetëmohim, asketizëm, apo si vetëakuzë dhe ndjenjë e inferioritetit.

Frekuenca e urrejtjes reaktive është madje shumë më e madhe se që duket, sepse individi reagon shpesh me urrejtje ndaj kërcnimeve kundër integritetit apo lirisë së tij, kërcnimeve që nuk janë të qarta dhe eksplicite, por subtile apo madje të maskuara si dashuri apo mbrojtje. Por edhe në këtë mënyrë urrejtja e kushtëzuar nga karakteri është një fenomen i rëndësisë së tillë saqë na duket se teoria dualiste mbi dashurinë dhe urrejtjen si dy forca fundamentale u përgjigjet fakteve. A duhet pra ta pranojmë korrektimin e teorisë dualiste? Që të përgjigjemi në këtë pyetje duhet ta hulumtojmë më tej natyrën e këtij dualizmi. A janë e mira dhe e keqja forca njësoj të fuqishme? A janë të dy ato pjesë të pajisjes fillestare të njeriut, apo mbase ka ndonjë lidhje tjetër mes tyre?

Sipas Frojdit destruktiviteti është karakteristikë e të gjitha qenieve njerëzore; ai kryesisht dallon për sa i përket objektit të destruktivitetit - tjetrit apo neve. Në këtë aspekt rrjedh se destruktiviteti kundër vetes është në raport të kundërt me destruktivitetin kundër të tjerëve. Megjithatë, këtë supozim e kundërshton fakti se njerëzit dallojnë sipas shkallës së destruktivitetit total të tyre, pavarësisht nëse ai është i drejtuar në

thelb kundër nesh apo të tjerëve. Ne nuk e gjejmë një destruktivitet të madh ndaj të tjerëve te ata që kanë armiqësi të vogël ndaj vetes; përkundrazi, ne e shohim se armiqësia ndaj vetes dhe ndaj të tjerëve është e lidhur. Për më tepër, ne shohim se forcat jetësore - destruktive ndeshen tek njeriu përkundër forcave jetike - zhvëllimore; sa më të forta të jenë njëra palë, aq më të dobëta janë pala tjetër dhe anasjelltë. Ky fakt është çelës i të kuptuarit të energjisë jetësore - destruktive; siç duket shkalla e destruktivitetit është proporcionale me shkallën në të cilën është i penguar zhvillimi i aftësisë së një individi. Unë këtu nuk po flas për frustrimet e rastësishme të kësaj apo asaj dëshire, por për bllokadat e shprehjeve spontane të aftësive shqisore, emocionale, fizike dhe intelektuale të njeriut, për pengimin e mundësive të tija produktive. Në qoftë se pengohet tendenca e jetës për rritë, për gjëllim atëherë energjia e bllokuar i shtrohet një procesi të ndryshimit dhe transformohet në energji jetësore - destruktive. *Destruktiviteti është rezultat i jetës së pajetuar*. Ato gjendje individuale dhe sociale që shkojnë drejt bllokimit të energjisë jetike - zhvëllimore e prodhojnë destruktivitetin, i cili në anën tjetër është burim prej të cilit lindin manifestimet e ndryshme të të keqes.

Nëse është e vërtetë që destruktiviteti duhet të zhvillohet si rezultat i energjisë së bllokuar produktive, siç duket ajo me të drejtë do të mund të quhej një mundësi e natyrës njerëzore. Pra a rrjedh nga kjo se edhe e mira edhe e keqja janë mundësi të fuqisë së njejtë të njeriut? Me qëllim që të përgjigjemi në këtë pyetje, ne duhet ta hulumtojmë kuptimin e mundësive. Të thuhet se diçka ekziston në mënyrë “potenciale“ don të thotë se ajo jo vetëm që do të ekzistojë në ardhmëri por se kjo ekzistencë e të ardhmes është e përgatitur që në të tashmen. Raporti ndërmjet fazës së tashme dhe të ardhshme të zhvillimit mund të përshkruhet në pohimin se e ardhshmja njëmend ekziston në të tashmen. A do të thotë kjo se faza e ardhshme do të krijohet *doemos* nëse ekziston faza e tanishme? Është e qartë se jo. Në qoftë se themi se druri është potencialisht i pranishëm në farë, kjo nuk don të thotë se druri *duhet* të zhvillohet prej çdo fare.

Realizmi i ndonjë mundësie varet nga prania e rrethanave të caktuara, të cilat në rastin e farës, për shembull, janë toka e përshtatshme, uji dhe drita diellore. Në të vërtetë nocioni i mundësisë nuk ka kuptim veçse në raport me rrethanat specifike të cilat janë të nevojshme për realizimin e saj. Pohimi se druri është potencialisht i pranishëm në farë, duhet të specifikohet në kuptimin se druri do të rritet nga fara, me kusht që fara të jetë e vendosur në kushtet specifike të domosdoshme për rritjen e saj. Në qoftë se këto kushte të përshtatshme mungojnë, në qoftë se për shembëll toka është shumë e lagësht dhe kështu e papajtueshme me rritjen e farës, ajo nuk do të zhvillohet si dru por do të kalbet. Në qoftë se kafsha është e privuar nga ushqimi, ajo nuk do ta realizojë mundësinë e saj për t'u rritur por do të ngordhë. Prandaj mund të themi se fara apo kafsha i kanë dy lloje të mundësive dhe se nga secila prej tyre në fazën e mëvonshme të zhvillmit dalin rezultatet e caktuara: e para, *mundësia parësore*, e cila realizohet në qoftë se kushtet e përshtatshme janë të pranishme; dhe e dyta *mundësia dytësore*, e cila realizohet në qoftë se kushtet janë në kundërshtim me nevojat ekzistenciale. Të dyjat, mundësitë parësorë dhe dytësore, janë pjesë të natyrës së organizmit. Mundësitë dytësore bëhen të dukshme me të njejtën domosdoshmëri sikurse edhe mundësitë parësore. Terminet "parësore" dhe "dytësore" përdoren për të shënuar se zhvillimi i mundësisë që quhet "parësore" ndodhë në kushtet normale dhe se mundësia "dytësore" e shfaqë ekzistencën vetëm me rastin e rrethanave jonormale patogjene.

Duke u siguruar se kemi të drejtë kur pranojmë se destruktiviteti është mundësia dytësore e njeriut, që shfaqet vetëm në qoftë se ai nuk arrin t'i realizojë mundësitë e veta primare, do të jemi përgjigjur vetëm në njërën prej vërejtjeve të etikës humaniste. Ne kemi treguar se njeriu nuk është patjetër i keq, por se bëhet i keq në qoftë se mungojnë kushtet përkatëse të rritës dhe zhvillimit të tij. E keqja nuk ka ekzistencë të pavarur, ajo është mungesa e të mirës, rezultat i mossuksesit të realizimit të jetës.

Ne duhet të merremi edhe me një vërejtje që i bëhet etikës humaniste, e cila thotë se kushtet përkatëse për zhvillimin e të mirës duhet të përmbajnë shpërblimet dhe dënimin, sepse njeriu nuk ka në vete ndonjë nxitës për zhvillimin e forcave të veta. Në faqet vijuese do të orvatem të tregoj se njeriu normal posedon në vete tendencën për t'u zhvilluar, për t'u rritur dhe për t'u bërë produktiv, dhe se paralizimi i kësaj tendence vetvetiu është simptom i sëmundjes psikike. Shëndeti mendor, sikurse edhe ai fizik, nuk është qëllimi ndaj të cilit individi duhet të detyrohet nga jashtë, por qëllimi për të cilin nxitja ekziston në individin dhe e cila shtypje kërkon që forcat e fuqishme të mjedisit të veprojnë kundër tij. [69)]

Supozimi sipas të cilit njeriu e posedon shtytjen natyrore për rritë dhe integritet, nuk e implikon shtytjen abstrakte për përsosje si një aftësi e posaçme me të cilën njeriu është i pajisur. Kjo rrjedh nga vetë natyra e njeriut, nga parimi sipas të cilit *fuqia për të vepruar e krijon nevojën që kjo fuqi të përdoret dhe se mossuksesi për t'u përdorur ajo rezulton me disfunksion dhe palumturi.* Vlershmëria e këtij parimi mund të kuptohet lehtë duke pasë në konsideratë funksionet fiziologjike të njeriut. Njeriu ka aftësi për të ecur dhe për të lëvizur; sikur të ishte i penguar në përdorimin e kësaj aftësie, nga kjo do të rezultonte jokomoditeti i ashpër fizik apo sëmundja. Gratë kanë aftësi për të lindur dhe për t'u kujdesur për fëmijë; në qoftë se kjo aftësi mbetet e pashfrytëzuar, në qoftë se gruaja nuk bëhet nënë, në qoftë se ajo nuk e shfrytëzon aftësinë e saj për ta lindur dhe dashur fëmiun, ajo e përjeton frustracionin i cili mund të shërohet vetëm duke e shtuar realizmin e aftësive të saja në sferat tjera të jetës së saj. Frojdi tërheq vëmendjen për një mungesë tjetër të energjisë si shkak i vuajtjes, për energjinë seksuale, duke e kuptuar se bllokimi i energjisë seksuale mund të jetë shkaku i çrregullimeve neurotike. Megjithëse Frojdi e mbivlerësoi domethënien e kënaqjes seksuale, teoria e tij është shprehje e thellë simbolike e faktit se mossuksesi i njeriut për ta përdorur dhe hargjuar atë që ka është shkak i sëmundjes dhe paknaqësisë. Vlefshmëria e këtij parimi është evidente, si në lidhje me aftësinë psikike ashtu edhe me ato fizike.

Njeriu është i pajisur me aftësinë e të folurit dhe të menduarit. Sikur këto aftësi të bllokoheshin, individi do të ishte fort i dëmtuar. Njeriu ka aftësi të dashurojë, dhe nëse ai nuk mund ta shfrytëzojë aftësinë e tij, nëse është i paaftë të dashurojë, ai vuan nga kjo fatkeqësi, madje edhe nëse orvatet ta injorojë vuajtjen e tij me të gjitha llojet e racionalizimeve, apo nëse i shfrytëzon rrugët e strukturuara shoqërore të ikjes nga dhembja të cilat janë të shkaktuara nga mossuksesi i tij.

Shkaku i fenomenit se mospërdorimi i fuqive tona ka si përfundim paknaqësinë, duhet të gjendet në vetë kushtet e ekzistencës njerëzore. Ekzistencën e njeriut e karakterizojnë dikotomitë ekzistenciale, të cilat i kam shqyrtuar në kapitullin paraprak. Ai nuk ka mënyrë tjetër të bashkimit me botën dhe njëkohësisht të ndjehet i bashkuar me vetveten, të jetë i lidhur me të tjerët dhe ta ruajë integritetin e tij si një qenie unike, përveç se t'i shfrytëzojë në mënyrë produktive fuqitë e veta. Në qoftë se nuk arrinë të veprojë kështu, ai nuk mund ta arrijë harmoninë dhe integritetin e tij të mbrendshëm; ai është i shqyer dhe i çarë, i shtyrë që të ikë nga vetvetja, nga ndjenja e pafuqisë, mërzisë dhe dobësisë, që janë pasoja të domosdoshme të mossuksesit të tij. Njeriu, meqenëse është i gjallë, nuk mund të mos dëshirojë të jetojë, kurse mënyra e vetme që të ketë sukses në aktin e të jetuarit është përdorimi i aftësisë së tij, hargjimi i asaj që ka.

Ndoshta nuk ka fenomen që tregon më qartë mbi rezultatin e mossuksesit të njeriut për të jetuar në mënyrë produktive dhe të integruar se sa neuroza. Çdo neurozë është rezultat i konfliktit ndërmjet fuqive karakteristike të njeriut dhe atyre forcave që e bllokojnë zhvillimin e tyre. Simptomet neurotike, siç janë simptomet e sëmundjeve fizike, janë shprehje e luftës, të cilën pjesa e shëndoshë e personalitetit ua kundërvënë ndikimeve gjymtuese, të cilat janë të drejtuara kundër zhvillimit të personalitetit.

Megjithatë, mungesa e integritetit dhe produktivitetit nuk shpie *gjithnjë* në neurozë. Në të vërtetë, po të jetë kështu, do të duhej shumicën e njerëzve t'i konsiderojmë neurotikë. Cilat, pra, janë

kushtet specifike që i kontribojnë rezultatit neurotik? Ekzistojnë disa kushte të cilat mund t'i përmendi shkurtimisht: për shembëll, një fëmijë mund të jetë zemërthyer (broken) më shumë se tjetri, dhe konflikti ndërmjet shqetësimit të tij dhe përpjekjeve themelore të tij mund të jetë, pra, më i mprehtë dhe më i padurueshëm, ose ndoshta fëmiu e ka zhvilluar ndjenjën e lirisë dhe të origjinalitetit, që janë më të fuqishme se sa ndjenja e personit mesatar, prandaj disfata mund të jetë shumë më e papranueshme.

Por në vend që t'i numërojmë kushtet tjera të cilat e shkaktojnë neurozën, më tepër dëshiroj që ta përmbys çështjen dhe të pyes cilat kushte janë përgjegjëse për faktin që shumica e njerëzve nuk bëhen neurotikë, përkundër mossuksesit për jetë produktive dhe integrale. Si duket këtu është e nevojshme të dallojmë dy nocione: nocionin e defektit dhe atë të neurozës.[70)] Në qoftë se individi nuk mund ta mbërrijë pjekurinë, spontanitetin dhe përjetimin autentik të tij, mund të konsiderojmë se ka të meta të ashpra, me kusht që të supozojmë se liria dhe spontaniteti janë qëllime objektive që duhet t'i arrijë çdo qenie njerëzore. Në qoftë se një qëllim të tillë nuk e realizon shumica e anëtarëve të cilësdo shoqëri, ne kemi të bëjmë me fenomenin e defektit të strukturuar shoqëror. Individi e ndanë atë me shumë të tjerë; ai nuk është i vetëdijshëm për atë si defekt dhe sigurinë e tij nuk e kërcnon përjetimi i të qenët i ndryshëm, apo si të thuash, i të qenët i pa shtëpi (autcast). Atë që mbase e ka humbur si pasuri dhe autencitet, ndjenjën e lumturisë, e kompenzon përmjet sigurisë që e ndjen për shkak të pajtimit me pjesën tjetër të njerëzimit - të tillë çfarë ai e njeh. Në të vërtetë, vetë atë defekt kultura e tij mund ta ngrisë në virtyt dhe kështu t'i ofrojë atij një ndjenjë të shtuar të realizmit. Ilustrimi për këtë është ndjenja e fajësisë dhe ankthit të cilën doktrina e Kalvinit e zgjoi tek njerëzit. Mund të thuhet se personi i cili është i rrëmbyer me ndjenjën e pafuqisë dhe të padenjësisë së tij, me dyshimin e pandërprerë mos vallë ka shpëtuar apo është dënuar me ndëshkimin e përjetshëm, i cili mezi është i aftë për çfarëdo kënaqësie autentike dhe i cili është bërë dhëmbëz i makinës të cilës duhet t'i shërbejë, se ai person

vërtetë ka të meta serioze. Megjithatë, kjo është e metë e strukturuar shoqërore; ajo vështrohej si diçka posaçërisht e vlefshme, dhe në këtë mënyrë individi është i mbrojtur nga neuroza të cilën do ta përfitonte në shoqëri, në të cilën defekti i tillë do t'i shkaktonte ndjenjën e pamjaftueshmërisë dhe izolimit të thellë.

Spinoza e formuloi shumë qartë çështjen e defektit të strukturuar shoqëror. Ai pohon: "Shumë njerëz i përvetëson një i njejti afekt me një konsistencë të madhe. Të gjitha shqisat e njeriut aq fuqishëm e qëllojnë një objekt saqë ai beson se ai objekt është i pranishëm edhe atëherë kur nuk është. Në qoftë se kjo gjë ndodh ndërsa personi është i zgjuar, ai do të besojë se është i çmendur… Por në qoftë se personi lakmitar mendon vetëm për para dhe pasuri, kurse ai ambicioz vetëm për famë, ata nuk i konsiderojnë të çmendur, por të mërzitshëm; njeriu zakonisht ata i urren. Por, në fakt makutëria, ambicioziteti e të tjera janë forma të çmendisë, sadoqë ato zakonisht nuk konsiderohen si 'sëmundje' ".[71)] Këto fjalë u shkruan para disa qindra vitesh; ato janë akoma të vërteta, megjithëse ky defekt tash është modeluar në mënyrë sociale në atë masë saqë tashmë në përgjithësi nuk mendohet se duhet të përbuzet apo madje të jetë i pakëndshëm. Ne sot mund ta takojmë personin i cili vepron dhe ndjehet si automat; ne shohim se ai kurrë nuk përjeton diçka që është vërtetë e tij; se ai e përjeton veten tërësisht si person për të cilin mendon se duhet të duket i tillë; se buzëqeshjet e kanë zëvendësuar të qeshurit, llomotitja e pakuptimshme të folurit e kuptimtë, dhe se dëshprimi i topitur e ka zënë vendin e pikëllimit të vërtetë. Për këtë lloj të personave mund të shqiptojmë dy qëndrime. Njëri është se ai vuan nga mungesa e spontanitetit dhe individualitetit që mund të jetë i pashërueshëm. Po ashtu mund të themi se ai në esencë nuk dallon nga mijëra të tjerë që janë në të njejtën pozitë. Modeli shoqëror i cili është parashikuar për këtë defekt e shpëton shumicën prej tyre nga shpërthimi i neurozës. Për *disa* modeli shoqëror nuk funksionon dhe defekti shfaqet si një neurozë pak a shumë serioze. Fakti që në këto raste struktura shoqërore nuk mjafton për të penguar shpërthimin e neurozës së

manifestuar, është rezultat ose i një intensiteti më të madh të forcave patalogjike ose i një fuqie më të madhe të forcës së shëndetit të cilat futen në luftë, megjithëse struktura shoqërore do t'i lejonte të jenë të qeta.

Nuk ka situatë që ofron mundësi më të volitshme për të vëzhguar fuqinë dhe këmbënguljen e forcave që e synojnë shëndetin se ajo e terapisë psikanalitike. Padyshim që psikanalitiku është i ballafaquar me fuqinë e atyre forcave që veprojnë kundër vetë - realizimit dhe lumturisë së një personi, por nëse ai mund ta kuptojë forcën e këtyre rrethanave - posaqërisht të fëmijërisë - të cilat shpiejnë në cungimin e produktivitetit, ai nuk mund të mos jetë i impresionuar me faktin se shumica e pacientëve të tij tashmë do të kishin hequr dorë nga lufta po të mos ishin të nxitur nga impulsi i arritjes së shëndetit psikik dhe lumturisë. Pikërisht ky impuls është kusht i domosdoshëm i shërimit të neurozës. Ndonëse procesi i psikanalizës konsiston në fitimin e aftësisë shqyrtuese më të madhe për pjesët e shkëputura të ndjenjave dhe ideve të personalitetit, shqyrtimi intelektual si i tillë nuk është kusht i mjaftueshëm i ndryshimit. Ky lloj i shqyrtimit i jep mundësi individit që t'i njohë qorrsokaqet për të cilat është kapur dhe që të kuptojë pse përpjekjet e tij për ta zgjidhur çështjen janë gjykuar me mossukses; por ai vetëm e pastron rrugën për ato forca brenda tij të cilat e synojnë shëndetin psikik dhe lumturinë, që të veprojnë dhe që të bëhen efektive. Përnjëmend, shqyrtimi i thjeshtë intelektual nuk mjafton; shqyrtimi efektiv terapeutik është shqyrtim i përvojës ku njohja për vetveten nuk ka kualitet vetëm intelektual por edhe afektiv. Shqyrtimi i tillë empirik varet nga fuqia përpjekjeve natyrore të njeriut për shëndetin dhe lumturinë.

Çështja e shëndetit psikik dhe e neurozës është e lidhur pandashëm me çështjen etike. Mund të thuhet se çdo neurozë paraqet një çështje morale. Mossuksesi për t'u arritur pjekuria dhe integrimi i personalitetit të plotë është mossukses moral në kuptimin e etikës humaniste. Në një kuptim shumë më specifik shumë neuroza janë shprehje e çështjeve morale, dhe simptomet neurotike

rrjedhin nga konfliktet e pazgjidhura morale. Njeriu, për shembull, mund të vuajë nga sulmi i marramendjes për çka nuk ekziston shkaktari organik. Duke e njoftuar psikanalitikun për simptomin e tij, ai e përmend nganjëherë se lufton me dofarë vështirësish në profesionin e tij. Ai është mësues i suksesshëm, i cili duhet t'i shprehë pikëpamjet të cilat shkojnë kundër bindjes së tij. Ai beson, megjithatë, se e ka zgjidhur çështjen që në njërën anë të jetë i suksesshëm, kurse nga ana tjetër që ta ruajë integritetin e tij moral, dhe ai i "vërteton" vetes saktësinë e këtij besimi me anë të një numri të caktuar të racionalizimeve të ndërlikuara. Ai është i zemëruar nga sugjerimi i psikanalitikut se simptomi i tij ka të bëjë diçka me çështjen e tij morale. Mirëpo analiza pasuese tregon se ai ka gabuar në besimin e tij, se sulmet e tij të marramendjes kanë qenë reagim i unit të tij më të mirë, në thelb të personalitetit të tij moral mbi format e jetës të cilat e kanë detyruar ta shkelë integritetin e tij dhe ta gjymtoj spontanitetin e vet.

Madje edhe kur duket se një person është destruktiv vetëm për të tjerët, ai e thyen parimin e jetës si për vete ashtu edhe për të tjerët. Në gjuhën religjioze ky parim ka qenë i shprehur në kuptimin se njeriu është krijuar sipas shembëlltyrës së zotit dhe në këtë mënyrë çdo dhunë ndaj njeriut është mëkat ndaj zotit. Në një gjuhë shekullare do të mund të thonim se gjithë ajo që u bëjmë - mirë apo keq - njerëzve të tjerë i bëjmë po ashtu edhe vetes. "Mos u bënë të tjerëve atë që nuk dëshiron të të bëjnë ty" është njëri nga primet më fundamentale të etikës. Por po ashtu është e arsyeshme të pohojmë: "Çkado që u bënë të tjerëve, i bënë po ashtu vetes". Të mos i repektosh forcat e drejtuara nga jeta në cilëndo qenie njerëzore, patjetër që ka pasoja ndaj vetë nesh. Vetë rritja e jonë, lumturia dhe forca, bazohen në respektimin e këtyre forcave, dhe njeriu nuk mund t'i shkelë ato tek të tjerët dhe njëkohësisht të mbetet i paprekur. Respekti ndaj jetës, si i të tjerëve ashtu edhe i tonës, është shoqëruese e vetë procesit jetësor dhe kusht i shëndetit psikik. Në një mënyrë destruktiviteti ndaj të tjerëve është një fenomen patologjik, që mund të krahasohet me impulset vetëvrasëse.

Megjithëse individi mund të ketë sukses që t'i injorojë apo racionalizojë impulset destruktive, ai - organizmi i tij, si të thuash - nuk mund të mos reagojë dhe të mos preket nga veprimet të cilat i kundërvehen vetë parimit në të cilin jeta e tij dhe e tërë jeta mbështetet. Ne mësojmë se personi destruktiv është i palumtur, madje edhe nëse ka arritur të realizojë qëllimet e destruktivitetit të tij, që e shkatërrojnë ekzistencën e tij. Përkundrazi asnjë person i shëndoshë nuk mund të mos mahnitet dhe të mos preket nga manifestimi i sjelljes së njerëzishme, dashuria dhe guximi; sepse këto janë forca në të cilat mbështetet jeta e tij.

B. NDRYDHJA PËRKUNDËR PRODUKTIVITETIT

Qëndrimi se njeriu në thelb është destruktiv dhe egoist qon në botëkuptimin sipas të cilit sjellja etike konsiston në pengimin e këtyre përpjekjeve të këqia, të cilave njeriu do t'u dorëzohej sikur të mos e ushtronte një vetëkontrollë të përhershme. Në bazë të këtij parimi, njeriu duhet të jetë qen roje i vetvetes; ai duhet ta pranojë, në radhë të parë, se natyra e tij është e ligë, dhe së dyti, duhet ta përdorë fuqinë e vullnetit të tij për t'i luftuar tendencat e lindura të liga. Pengimi i të keqes apo dorëzimi i të keqes, do të ishte, pra, alternativa e saj.

Hulumtimi psikanalitik ofron një numër të madh të dhënash që kanë të bëjnë me natyrën e pengimit, llojet e ndryshme të saja dhe pasojat e saja. Mund të dallojmë: 1) pengimin e veprimit të impulsit të të keqes, 2) pengimin e vetëdijës mbi impulsin, dhe 3) luftën konstruktive kundër impulsit.

Tek lloji i parë i pengimit nuk është i penguar vetë impulsi, por veprimi që do të dilte prej tij. Të marrim për shembull rastin e personit me orvatje të fuqishme sadiste, i cili do të ishte i kënaqur dhe i lumtur sikur t'i bënte të tjerët të vuajnë apo të dominonte mbi ta. Të supozojmë se frika nga mosmiratimi apo parimet morale që i

ka pranuar i thonë se nuk do të duhej të vepronte sipas impulseve të tij; kështu ai përmbahet nga veprimi i tillë dhe nuk e bën atë që dëshiron ta bëjë. Edhe pse nuk mund të mohojmë se ky person ka arritur të triumfojë mbi vetveten, ai nuk ka ndryshuar vërtetë; karakteri i tij ka mbetur i njëjtë, kurse ajo që na mahnitë te ai është vetëm "fuqia e vullnetit të tij". Por pavarësisht nga vlerësimi moral i sjelljes së tillë, ajo është e pamjaftueshme në efektivitetin e saj si mbrojtëse kundër tendencave destruktive të njeriut. Do të duhej një sasi e jashtëzakonshme e "fuqisë së vullnetit" apo e frikës nga sanksionet e ashpra që personi i tillë të përmbahet nga veprimi i cili do të ishte në pajtim me impulsin e tij. Duke qenë se çdo vendim do të ishte rezultat i një lufte të brendshme përballë forcave të fuqishme kundërshtare, shpresat për të triumfuar e mira do të ishin aq shumë të varura nga rasti saqë në aspektin e interesit shoqëror ky lloj i pengimit është shumë i gabueshëm.

Një mënyrë shumë më efektive e luftës me aspiratat e këqia, siç duket është që t'i pengojmë të bëhen të vetëdijshme, prandaj nuk ka tundim të vetëdijshëm. Ky lloj i pengimit është ai që Frojdi e quante "ndrydhje" (repression). Ndrydhja do të thotë se impulsit, megjithëse ai ekziston, nuk i lejohet të hyjë në sferën e vetëdijës apo se largohet shpejt prej saj.Ta përdorim të njëjtin ilustrim, personi sadist nuk do të ishte i vetëdijshëm për dëshirën e tij për shkatërrim apo dominim; nuk do të kishte as tundim dhe as luftë.

Ndrydhja e aspiratave të këqia është ai lloj i pengesave në të cilën etika autoritare mbështetet në mënyrë të nënkuptuar apo të qartë si rruga më e sigurtë drejt virtytit. Por, edhe pse është e vërtetë se ndrydhja është mbrojtje kundër aksionit, ajo është shumë më pak efektive se sa besojnë përkrahësit e saj.

Ndrydhja e impulsit do të thotë heqje e tij nga vetëdija, por kjo nuk don të thotë edhe heqje e tij nga ekzistenca. Frojdi vuri në pah se impulsi i ndrydhur vazhdon të veprojë dhe ushtrojë ndikim të thellë mbi personin, megjithëse ai nuk është i vetëdijshëm për këtë. Efekti i impulsit të ndrydhur mbi individin nuk është madje doemos më i vogël se sa po të ishte i vetëdijshëm; dallimi kryesor është se ai

nuk vepron në mënyrë të hapët por në mënyrë të maskuar, kështu që personi veprues është i rezervuar nga njohja e asaj që bën. Personi i ynë sadist, për shembull, meqenëse nuk është i vetëdijshëm për sadizmin e tij, e ka përshtypjen se dominon mbi të tjerët për shkak të brengës që ka - mendon ai - për atë që është më së miri për ta apo për shkak të ndjenjës së tij të fuqishme të detyrës.

Por, siç vuri në pah Frojdi, aspiratat e ndrydhura nuk paraqiten vetëm në racionalizmet e tilla. Individi, për shembëll, mund ta zhvillojë “formacionin mbrojtës“, që është një kundërti e vërtetë ndaj aspiratave të ndrydhura, siç është për shembull, kujdesi apo dashamirësia e tepruar. Megjithatë fuqia e aspiratës së ndrydhur bëhet në mënyrë të tërthortë evidente - fenomeni të cilin Frojdi e quante “kthimi i ndrydhjes“. Në këtë rast individi, kujdesi i tepruar i të cilit është zhvilluar si një formacion mbrojtës kundër sadizmit të tij, mund të shërbehet me këtë “virtyt” me po atë efekt çfarë do ta kishte sadizmi i hapët i tij: të dominojë dhe të kontrollojë. Ndërsa ai ndjehet i virtytshëm dhe superior, efekti mbi të tjerët mund të jetë edhe më shkatërrues, sepse është vështirë të mbrohesh nga “virtyti“ i yt i tepruar.

Tërësisht i ndryshëm nga pengimi dhe ndrydhja është tipi i tretë i reagimit në impulset destruktive. Ndërsa gjatë të penguarit impulsi mbetet i gjallë dhe vetëm akcioni ndalohet, dhe ndërsa gjatë ndrydhjes vetë impulsi heqet nga vetëdija dhe vepron (në njëfarë mase) në mënyrë të fshehët, te tipi i tretë i reagimit forcat jetësore - pozitive të individit luftojnë kundër impulseve destruktive dhe të këqija. Sa më i vetëdijshëm të jetë individi për këto impulse aq më i aftë është të reagojë në to. Jo vetëm që këtu marrin pjesë vullneti i tij dhe arsyeja e tij por edhe ato forca emocionale brenda tij, të cilat janë të kërcnuara nga destruktiviteti i tij. Te personi sadist, për shembull, lufta e tillë kundër sadizmit do të zhvillojë dashamirësinë e vërtetë, e cila do të bëhet pjesë e karakterit të tij dhe e çliron atë nga të qenët qen roje e vetes dhe nga përdorimi i përhershëm i fuqisë së vullnetit të tij për “vetëkontroll“. Te ky reagim theksi nuk bie mbi ndjenjën e dikujt për të keqen dhe pendimin, por në praninë

dhe përdorimin e forcave produktive të njeriut. Në këtë mënyrë, si rezultat i konfliktit produktiv ndërmjet të mirës dhe të keqes, vetë e keqja bëhet burim i virtytit.

Nga këndvështrimi i etikës humaniste rrjedh se alternativa etike nuk konsiston në raportin ndërmjet pengimit të të keqes, apo dorëzimit asaj. Të dyja - ndrydhja dhe dorëzimi - janë vetëm dy aspekte të varësisë, kurse alternativa e vërtetë etike nuk konsiston ndërmjet tyre, por ndërmjet ndrydhjes - dorëzimit, në njërën anë dhe produktivitetit, në anën tjetër. Qëllimi i etikës humaniste nuk është ndrydhja e ligësisë së njeriut (e cila është e nxitur nga efekti i dëmshëm i frymës autoritare) por përdorimi produktiv i mundësive primare karakteristike për njeriun. Virtyti është në proporcion me shkallën e produktivitetit që e ka arritur një person. Në qoftë se shoqëria është e interesuar për t'i bërë njerëzit e virtytshëm, ajo duhet të interesohet që t'i bëjë njerëzit produktiv dhe prandaj t'i krijojë kushtet për zhvillimin e produktivitetit. Një prej kushteve të para dhe kryesore është që zhvillimi dhe rrita e çdo individi të jetë qëllimi i të gjitha aktiviteteve sociale dhe politike, që njeriu të jetë qëllimi i vetëm dhe jo mjet i dikujt apo i diçkaje përveçse i vetvetes.

Orientimi produktiv është bazë e lirisë, virtytit dhe lumturisë. Vigjilenca është çmimi i virtytit, por jo vigjilenca e rojes, i cili duhet ta burgosë të burgosurin e lig; por më saktë vigjilenca e qenies racionale, e cila duhet t'i vërejë dhe t'i krijojë kushtet e produktivitetit të tij dhe t'i evitojë ata faktorë të cilët e pengojnë atë duke e krijuar të keqen, e cila kur njëherë të jetë paraqitur, mund të pengohet të shfaqet vetëm me anë të forcës së jashtme apo të brendshme.

Etika autoritare i ka përshkuar njerëzit me idenë se të qenët i mirë kërkon përpjekje të jashtëzakonshme dhe të pamëshirshme, se njeriu duhet të luftojë vazhdimisht kundër vetes dhe se çdo hap i gabueshëm që e bën mund të jetë shkatërrues. Kjo pikëpamje del nga premisa autoritare. Sikur njeriu të jetë një qenie e tillë e keqe dhe sikur virtyti të jetë vetëm fitore mbi vetveten, atëherë detyra vërtetë do të dukej tmerrësisht e vështirë. Por nëse virtyti barazohet

me produktivitetin, arritja e tij edhe pse nuk ëshë e thjeshtë, kurrsesi nuk është një ndërmarrje aq e mundishme dhe e vështirë. Siç vëmë në pah, dëshira për t'i shfrytëzuar në mënyrë produktive forcat tona janë karakteristike për njeriun dhe përpjekjet e tij konsistojnë kryesisht në heqjen e pengesave të veta dhe të rrethit, të cilat e pengojnë t'i ndjekë prirjet e tij. Ashtu siç është personi i cili është bërë steril dhe destruktiv gjithnjë e më shumë i paralizuar dhe i kapur, si të thuash, në *rrethin familjar* (vicious circle), po ashtu personi që është i vetëdijshëm për forcat e veta dhe që i ka përdorë ato në mënyrë produktive fiton fuqi, besim dhe lumturi dhe gjithnjë më pak ka rrezik që të jetë i tjetërsuar nga vetja; ai ka krijuar, siç do të mund të thonim, një "rreth të ndershëm" (virtous circle). Përjetimi i gëzimit dhe lumturisë nuk është vetëm, siç vëmë në pah, *rezultat* i jetës produktive por edhe *nxitje* e saj. Ndrydhja e të keqes mund të rrjedh nga fryma e vetë-ndëshkimit dhe pikëllimit, por nuk ka asgjë më të dobishme për të mirën në kuptimin humanist se sa përjetimi i gëzimit dhe lumturisë, të cilat e shoqërojnë çdo aktivitet produktiv. Çdo rritje e gëzimit, të cilit shoqëria mund t'i kontribuojë, do të bënte më shumë për edukimin moral të anëtarëve të tij se sa mund të bëjnë të gjitha paralajmërimet me ndëshkim apo predikimet për virtytin.

C. KARAKTERI DHE GJYKIMI MORAL

Çështja e gjykimit moral shpesh shoqërohet me çështjen e lirisë së vullnetit përkundër determinizmit. Një pikëpamje konsideron se njeriu është i përcaktuar tërësisht nga rrethanat të cilat nuk mund t'i kontrollojë dhe se ideja se njeriu është i lirë për të vendosur nuk është gjë tjetër veçse iluzion. Nga kjo premisë është nxjerrur konkludimi se njeriun nuk mund ta gjykojmë për shkak të sjelljeve të tij, meqenëse nuk është i lirë në krijimin e vendimeve të tija. Pikëpamja e kundërt konsideron se njeriu ka aftësi për vullnet të lirë, të cilin ai mund ta përdorë pavarësisht nga kushtet dhe rrethanat

psikologjike apo të jashtme; kështuqë ai është përgjegjës për veprimet e tij dhe në bazë të tyre mund të gjykojmë për te.

Kjo do të dukej sikur psikologu është i detyruar të pajtohet me determinizmin. Duke e studiuar zhvillimin e karakterit ai e vëren se fëmiu e fillon jetën e tij në një gjendje indeferente morale, dhe se karakteri i tij formohet përmjet ndikimeve të jashtme, të cilat janë më të fuqishme në vitet e para të jetës së tij, atëherë kur ai nuk ka as dije e as fuqi për t'i ndryshuar rrethanat të cilat e përcaktojnë karakterin e tij. Në moshën kur mund të orvatet t'i ndryshojë kushtet në të cilat jeton, karakteri i tij tashmë është formuar dhe atij i mungon nxitja për t'i hulumtuar këto kushte dhe për t'i ndryshuar ato, nëse është e nevojshme. Nëse supozojmë se cilësitë morale të një individi janë të rrënjëzuara në karakterin e tij, kjo nuk do të thotë se për të, pasiqë ai nuk ka liri në formimin e karakterit të tij, nuk mund të gjykojmë? Vallë a nuk është e vërtetë se sa më shumë njohje që të kemi për rrethanat të cilat janë përgjegjëse për formimin e karakterit e të dinamikës së tij, aq më e domosdoshme duket pikëpamja sipas të cilës askush nuk mund të gjykohet moralisht?

Ndoshta kësaj alternative ndërmjet të kuptuarit psikologjik dhe gjykimit moral mund t'i ikim me anën e kompromosit, të cilin nganjëherë e sygjerojnë aderuesit e teorisë së vullnetit të lirë. Pohohet se ekzistojnë rrethana të jetës së njerëzve të cilat e bëjnë të pamundur përdorimin e vullnetit të lirë të tyre dhe kështu e eliminojnë gjykimin moral. E drejta penale moderne, për shembull, e ka pranuar këtë pikëpamje dhe nuk e konsideron personin e çmendur përgjegjës për sjelljet e tij. Parashtruesit e teorisë së modifikuar të vullnetit të lirë shkojnë një hap më tej me pohimin se edhe personi që nuk është i çmendur, por neurotik, dhe kështu i tundur nga impulset të cilat nuk mund t'i kontrollojë, po ashtu nuk guxon të gjykohet për shkak të sjelljeve të tij. Ata megjithatë pohojnë se shumica e njerëzve janë të lirë të veprojnë mirë nëse dëshirojnë dhe prandaj ata duhet të gjykohen moralisht.

Por një hulumtim më i hollësishëm tregon se madje edhe kjo pikëpamje është e paqëndrueshme. Ne jemi të prirur të besojmë se jemi duke vepruar në mënyrë të lirë, sepse siç sygjeronte tashmë Spinoza, ne jemi të vetëdijshëm për dëshirat tona, por të pavetëdijshëm për motivimin e tyre. Motivimet tona janë rezultat i një përzierje të veçantë të forcave që veprojnë në karakterin tonë. Sa herë marrim vendime, ai përcaktohet nga forcat e mira apo të këqia, përkatësisht nga ajo që është dominuese. Tek disa njerëz një forcë e veçantë është aq fuqishëm mbizotëruese saqë rezultatin e vendimeve të tyre mund ta parashikojë secili që e njeh karakterin e tyre dhe standardin e vlerave mbizotëruese (megjithëse vetë ata do të mund të ishin nën iluzionin se kanë vendosur në mënyrë “të lirë“). Tek të tjerët, forcat destruktive dhe konstruktive janë në drejtëpeshim në atë mënyrë që vendimet e tyre nuk janë të parashikueshme empirikisht. Kur themi se një person ka mundur të veprojë edhe ndryshe, atëherë ne i referohemi këtij rasti të dytë. Mirëpo të thuhet se ai ka mundur të veprojë edhe ndryshe e nënkupton vetëm faktin se ne nuk kemi arritur t’i parashikojmë sjelljet e tij. Vendimi i tij, megjithatë, tregon se një varg forcash kanë qenë më të fuqishme se të tjerat dhe se kështu bile edhe në këtë rast vendimi i tij ka qenë i përcaktuar nga karakteri i tij. Prandaj, sikur ai të kishte një karakter tjetër, do të vepronte ndryshe, por prapseprap rreptësisht në pajtim me strukturen e karakterit të tij. Vullneti nuk është një forcë abstrakte e njeriut, të cilën ai e posedon pavarësisht nga karakteri. Përkundrazi, vullneti nuk është tjetër veçse shprehje e karakterit të tij. Individi produktiv që i beson arsyes së tij dhe që është i aftë të dashurojë të tjerët dhe vetveten, disponon me vullnetin për të vepruar në pajtim me virtytin. Individit joproduktiv, i cili nuk ka arritur t’i zhvillojë këto cilësi dhe i cili është skllav i pasioneve irracionale, i mungon ky vullnet.

Pikëpamja se karakteri i ynë është ai që i përcakton vendimet tona kurrsesi nuk është fatalist. Njeriu, edhe pse si të gjitha qeniet tjera u nënshtrohet forcave që e përcaktojnë, ai është qenia e vetme e pajisur me arsye, është qenia e vetme e aftë për t’i kuptuar

pikërisht forcat të cilave u nënshtrohet dhe i cili përmes të kuptuarit të tij mund të marr pjesë aktivisht në fatin e tij dhe t'i forcoj ato elemente të cilat e synojnë të mirën. Njeriu është qenia e vetme e cila është e pajisur me ndërgjegje. Ndërgjegjja e tij është zëri që atë e thërret kah vetvetja, ai e lejon të kuptojë çka duhet bërë në mënyrë që të bëhet i vetes, ai i ndihmon të bëhet i vetëdijshëm për qëllimet e jetës së tij dhe për normat që janë të nevojshme për realizimin e këtyre qëllimeve. Prandaj ne nuk jemi viktima të paafta të rrethanave; ne vërtetë jemi të aftë që ti ndryshojmë dhe të ndikojmë mbi forcat brenda dhe jashtë nesh dhe ti kontrollojmë, së paku në një masë, kushtet të cilat ndikojnë mbi ne. Ne mund t'i nxisim dhe përparojmë ato rrethana që e zhvillojnë përpjekjen për të mirën dhe të arrijmë realizimin e saj. Mirëpo, megjithëse e kemi arsyen dhe ndërgjegjen, të cilat na aftësojnë për t'u bërë pjesëmarrës aktiv të jetës sonë, arsyeja dhe ndërgjegjja vetiu janë të lidhura pandashëm me karakterin tonë. Në qoftë se forcat destruktive dhe pasionet irracionale arrijnë të dominojnë në karakterin tonë atëherë që të dyja, edhe arsyeja edhe karakteri i ynë janë të dëmtuara dhe nuk mund të funksionojnë siç duhet. Vërtetë, këto janë aftësitë tona më të çmuara kështuqë detyra e jonë është që ato t'i zhvillojmë dhe shfrytëzojmë; por ato nuk janë të lira dhe të padeterminuara dhe nuk ekzistojnë ndarazi nga uni i ynë empirik; ato janë forca të strukturës së personalitetit tonë të plotë dhe ngjashëm në çdo pjesë të ndonjë strukture, janë të përcaktuara nga struktura si tërësi, dhe e përcaktojnë atë.

Në qoftë se gjykimin tonë moral për individin e bazojmë në vendimin a ka mundur apo nuk ka mundur të dëshirojë ndryshe, nuk mund të krijohet kurrfarë gjykimi moral. Si mund ta njohim, për shembull, fuqinë e vitalitetit të brendshëm të individit, që i mundëson atij t'u kundërvehet forcave të mjedisit, të cilat gjatë fëmijërisë së tij dhe më vonë kanë vepruar mbi të; apo si mund të dimë për mungesën e vitalitetit që një person tjetër e bën t'u nënshtrohet vetë atyre forcave? Si mund të dijmë ne nëse në jetën e një personi një ngjarje e rastësishme, siç është kontakti me personin

e mirë dhe të dashur, ka mundur të ndikojë në zhvillimin e karakterit të tij në një drejtim, kurse mungesa e një përjetmi të tillë ka mundur të ndikojë në zhvillimin e tij në drejtim të kundërt? Në të vërtetë, ne atë nuk mund ta dijmë. Madje edhe nëse e mbështesim gjykimin moral në supozimin se individi ka mundur të veprojë ndryshe, faktorët konstitucional dhe ambiental të cilët e përcaktojnë zhvillimin e karakterit të tij janë aq numerik dhe kompleks saqë është e pamundur për të gjitha qëllimet praktike të arrijmë deri te gjykimi përfundimtar për atë se a ka mundur apo jo të zhvillohet ndryshe. Krejt ajo çka mund të supozojmë është së rrethanat, të tilla çfarë kanë qenë, kanë quar drejt zhvillimit që ka ndodhur. Nga kjo rrjedh se sikur aftësia jonë për të gjykuar për një person të varej nga njohja e jonë se ai ka mundur të veprojë ndryshe, ne si studiues të karakterit, do të mund ta pranonim disfatën për sa u përket gjykimëve etike.

Megjithatë ky konkludim është i pajustifikueshëm sepse bazohet në supozimin e rrejshëm dhe në konfuzionin lidhur me domethënien e fjalës gjykim. Të gjykuarit mund të nënkuptojnë dy gjëra të ndryshme: të gjykuarit e nënkupton realizimin e funksionit mendor të pohimit apo prejudikimit. Por “të gjykosh“ do të thotë po ashtu të kesh funksionin e “gjykatësit“, i cili i referohet aktivitetit të shfajësimit dhe dënimit.

Lloji i dytë i gjykimit moral bazohet në idenë e autoritetit që e tejkalon njeriun dhe jep gjykimin për të; autoriteti është i privilegjuar për të shfajësuar apo për të gjykuar e dënuar. Thëniet e tij janë absolute, sepse ai qëndron mbi njeriun dhe e posedon diturinë dhe fuqinë që janë të paarritshme për të. Madje edhe imazhi i gjykatësit, i cili është zgjedhur në shoqërinë demokratike dhe teorikisht nuk qëndron mbi të afërmit e tij, është i ngjyrosur me botëkuptimet e vjetra të zotit - gjykatës. Megjithëse personi i tij nuk është bartës i ndonjë force mbinjerëzore, shërbimi i tij është. (Format e respektit që i takojnë gjykatësit i kanë mbijetuar mbeturinat e respektit që i takojnë autoritetit mbinjerëzor; mospërfillja e gjyqit në mënyrë psikologjike është ngusht e lidhur

me lčse - majeste). Por shumë individë të cilët nuk e kanë detyrën e gjykatësit vihet në rolin e gjykatësit, të gatshëm për të gjykuar apo për të shfajësuar, posa të nxjerrin gjykime morale. Pikpamja e tyre shpesh përmban shumë sadizëm dhe destruktivitet. Mbase nuk ka fenomen që përmban aq shumë ndjenja destruktive si “indinjata morale“, e cila e lejon zilinë opo urretjen që të ngjallet (acted out) nën maskën e virtytit.[72)] Personi i indinjuar e ka njëkohësisht kënaqësinë për të përbuzur dhe për ta trajtuar individin si “inferior“, gjë që është e përcjellur me ndjenjën e superioritetit dhe të drejtësisë së tij.

Gjykimi humanist për vlerat etike e ka të njejtin karakter logjik sikurse edhe gjykimi racional në përgjithësi. Gjatë nxerrjes së gjykimeve vlerore njeriu gjykon mbi faktet dhe nuk ndjehet i ngjashëm me zotin, superior dhe i thirrur që të gjykoj apo të falë. Gjykimi se individi është destruktiv, lakmitar, xheloz dhe smirëkeq nuk dallon nga pohimi i mjekut mbi disfunkcionin e zemrës apo të mushkërive. Të supozojmë se duhet të gjykojmë për një vrasës për të cilin e dimë se është një rast patalogjik. Sikur të mund të dijmë gjithçka për trashëgimin e tij, për rrethin e tij të hershëm dhe të vonshëm, ne me gjasë do të arrinim në përfundim se ai ka qenë tërësisht nën ndikimin e rrethanave mbi të cilat nuk ka pasur pushtet; në të vërtetë shumë më tepër nën ndikim se sa një hajn i vogël dhe pra shumë më i “kuptueshëm“ se ky tjetri. Por kjo nuk don të thotë se ne nuk duhet ta gjykojmë ligësinë e tij. Ne mund ta kuptojmë *si dhe pse* ai është bërë ajo çka është, por ne po ashtu mund të gjykojmë lidhur me *atë që* është. Ne madje mund të supozojmë se edhe ne do të bëheshim si ai sikur të jetonim në rrethana të ngjashme; por ndërsa shqyrtimet e tilla na pengojnë që ta marrim një rol hyjnor, ato nuk na pengojnë të gjykojmë moralisht. Çështja e të kuptuarit përkundër vlerësimit të karakterit nuk dallon nga të kuptuarit dhe vlerësimi i çfarëdo veprimi njerëzor. Në qoftë se duhet të gjykoj për vlerën e një palë këpucesh apo për vlerën e një pikture, unë këtë gjë e bëjë në pajtim me normat e caktuara objektive karakteristike për objektet. Të supozojmë se këpucët apo

pikturat kanë kualitet të dobët, dhe se dikush ka treguar për faktin se këpuctari dhe piktori janë përpjekur shumë, por që rrethanat e caktura i kanë pamundësuar që t'i bëjnë më mirë, unë në asnjë mënyrë nuk do ta ndryshoj gjykimin tim për prodhimin. Unë mund të ndiej simpati apo keqardhje për këpucëtarin apo piktorin, mund të jem i nxitur që ta ndihmoj, por nuk mund të them se nuk jam në gjendje ta vlerësoj punën e tij sepse e kuptoj *pse* është aq i dobët.

Detyra kryesore e njeriut në jetë është që ta lind veten e tij si personalitet, të bëhet ajo që potencialisht është. Prodhimi më i rëndësishëm i përpjekjes së tij është vet personaliteti i tij. Njeriu mund të gjykoj objektivisht për tjetrin në atë masë sa është i suksesshëm për detyrën e tij, në atë masë sa i ka realizuar mundësitë e veta. Në qoftë se nuk ka pasur sukses në detyrën e tij, njeriu mund ta shoh mossuksesin dhe të gjykoj për atë - që është mossukses i tij moral. Madje edhe nëse njeriu e di se gjasat kundër individit kanë qenë mbizotëruese dhe se secili po ashtu do të dështonte, gjykimi për te do të mbetej i njejtë. Në qoftë se njeriu i kupton plotësisht të gjitha rrethanat që e kanë bërë ate të tillë çfarë është, ai mund të ketë dhembshuri për të; por kjo dhembshuri megjithatë nuk e ndryshon vlerën e gjykimit. Ta kuptosh një njeri nuk don të thotë ta falësh atë; kjo e nënkupton vetëm faktin se njeriu nuk e akuzon atë, si të ishte zot apo gjykatës i vënë mbi te.

6. *Etika absolute përkundër asaj relative, etika univerzale përkundër asaj sociale imanente*

"Ne nganjëherë i shohim njerëzit të kapluar aq shumë nga ndonjë objekt, saqë ata, edhe atëherë kur objekti nuk është i pranishëm, besojnë se është para tyre; dhe në qoftë se kjo gjë i ndodh njeriut që nuk është i fjetur, ne themi se ai është në përçartje apo se është i çmendur. Fare nuk i konsiderojmë më pak të çmendur ata të cilët flakërojnë nga dashuria, të cilët ditë e natë nuk ëndrrojnë gjë tjetër

veçse dashnoren apo gruan e përdalë, sepse ata e nxisin të qeshurit tonë. Por njeriu koprrac që nuk mendon për asgjë tjetër veçse për fitim apo për paratë, dhe njeriu ambicioz që nuk mendon për asgjë tjetër veçse për famën, nëse bëjnë dëmë dhe prandaj meritojnë të urrehen, nuk konsiderohen të çmendur. Por koprracia, ambicia, epshi etj. janë vërtetë një lloj i çmendisë, megjithëse nuk numërohen ndër sëmundjet“.

***Spinoza**,Etika*

Shqyrtimi i etikës absolute përkundër asaj relative në një masë të konsiderueshme dhe të panevojshme është ngatërruar me përdorimin jokritik të termineve “absolute“ dhe “relative“. Do të orvatemi në këtë kapitull të bëjmë dallimin e konotacioneve të shumta të tyre dhe t’i shqyrtojmë ndarazi kuptimet e ndryshme.

Kuptimi i parë në të cilin përdoret etika absolute konsideron se qëndrimet etike janë padyshimtë dhe amshueshëm të vërteta dhe as nuk e lejojnë as nuk e justifikojnë revizonin. Kjo pikëpamje e etikës absolute mund të gjendet në sistemet autoritare dhe logjikisht rrjedh prej premisës sipas të cilës kriteri i vlefshmërisë është padyshim fuqi eprore dhe e gjithdijshme e autoritetit. Thelbi i këtij pretendimi të epërsisë është se autoriteti nuk mund të gaboj dhe se urdhëresat dhe ndalesat e tij janë të vërteta dhe të amshueshme. Ne shumë shpejt mund ta heqim idenë se normat etike, për të qenë të vlefshme, duhet të jenë “absolute“. Kjo pikëpamje, e cila bazohet në premisën teiste mbi ekzistencën e fuqisë së përkryer = “absolute“ në krahasim me të cilin njeriu është doemos fuqi e papërsosur = “relative“, është e zëvendësuar në të gjitha fushat e tjera shkencore, ku përgjithësisht pranohet se nuk ka të vërtetë absolute, por që megjithatë ka parime dhe ligje objektivisht të vlefshme. Siç vëmë në dukje më parë, pohimi i vlefshëm shkencor apo racional nënkupton se fuqia e arsyes është zbatuar në të gjitha faktet që janë në dispozicion të vëzhgimit, dhe se asnjëra prej tyre nuk ka qenë e ndrydhur apo e falsifikuar për shkak të rezultatit të dëshirueshëm. Historia e shkencës është historia e pohimeve të pamjaftueshme dhe të

paplota, prandaj çdo shqyrtim i ri mundëson njohjen e pamjaftushmërisë së qëndrimeve të mëparshme dhe ofron një trampolinë për të krijuar formulime më adekuate. Historia e mendimit është histori e afrimit gjithnjë më të madh të të vërtetës. Njohja shkencore nuk është absolute por “optimale“; ajo e përmban optimumin e të vertetës së arritshme në periudhën e dhënë historike. Kulturat e ndyshme i kanë theksuar aspektet e ndryshme të të vërtetës, dhe sa më shumë njerëzimi të bashkohet në aspektin kulturor, aqë më shumë do të integrohen këto aspekte të ndryshme në një fotografi të plotë.

Ekziston edhe një kuptim tjetër në të cilin normat etike nuk janë absulute: jo vetëm që ato nuk i nënshtrohen revizonit si të gjitha pohimet shkencore, porse ekzistojnë situata të caktuara, të cilat janë përnga natyra e tyre e brendshme të pazgjidhura dhe nuk lejojnë asnjë zgjidhje, që do të mund të konsiderohej ”e drejtë“. Spenseri në shqyrtimin e tij të etikës relative përkundër asaj absolute[73)] e jep një ilustrim të konfliktit të tillë. Ai flet për fermerin qiramarrës që dëshiron të votojë në zgjedhjet e përgjithshme. Ai e di se çifligari i tij është konzervativ dhe se rrezikon të dëbohet nëse voton sipas bindjes së tij, e cila është liberale. Spenseri beson se ky është konflikt ndërmjet dëmtimit të shtetit apo të familjes sonë, për të përfunduar se këtu, si dhe në rastet e panumërta, askush nuk mund të vendosë se në cilin kurs alternativ do të bëhet më me gjasë e keqja më e vogël.[74)] Siç duket, në këtë rast, Spenseri nuk e shtroi drejt alternativën. Konflikti etik do të ekzistonte madje edhe sikur të mos ishte çështja e familjes, por vetëm rreziku i lumturisë dhe sigurisë së tij. Në anën tjeter, jo vetëm që është në rrezik interesi i shtetit, por edhe integriteti i fermerit. Ajo me çka ai vërtet ballafaqohet është zgjedhja ndërmjet mirëqenjes së tij fizike dhe prandaj po ashtu (në disa aspekte) të mirëqenies së tij mentale në njërën anë, dhe të integritetit të tij, në anën tjetër. Çkado që të bëjë, njëkohësisht është edhe mirë edhe keq. Ai nuk mund ta bëjë zgjidhjen e vlefshme, sepse çështja me të cilën ballafaqohet përnga natyra e saj e brendshme është e pazgjidhshme. Situatat e tilla të

konflikteve etike krijohen doemos në raport me dikotomitë ekzistenciale. Mirëpo, ne në këtë rast nuk po merremi me dikotominë ekzistenciale që është karakteristike për situatën njerëzore por me dikotominë historike, e cila mund të evitohet. Fermeri qiramarrës është i ballafaquar me një konflikt të tillë të pazgjidhshëm vetëm ngase rendi social ia imponon atij një situatë në të cilën nuk është e mundshme zgjidhja e kënaqshme. Sikur të ndryshonte konstellacioni shoqëror, konflikti etik do të zhdukej. Por, përderisa ekzistojnë këto kushte, çdo vendim i marrur është njësoj i drejtë sa është i padrejtë, megjithëse vendimi në favor të integritetit të tij mund të konsiderohet moralisht epror në raport me atë që është në dobi të jetës së tij.

Kuptimi i fundit dhe më i rëndësishëm në të cilin terminet “absolute“ dhe “relative“ përdoren është kuptimi që në mënyrë më adekuate shprehet si dallim ndërmjet etikës *univerzale* dhe *imanente sociale*. Me terminin etika “univerzale“ nënkuptoj normat e sjelljes, qëllimi i të cilave është rrita dhe zhvillimi i njeriut; me etikën “sociale imanente“ nënkuptoj ato norma që janë të domosdoshme për funksionimin dhe ekzistimin e një lloji specifik të shoqërisë dhe të njerëzve që jetojnë në të. Një shembull të kuptimit të etikës univerzale mund të gjendet në normat e tilla siç janë “Duaje të afërmin tënd sikurse vetveten“ apo “Mos vraj“. Vërtetë, sistemet etike të kulturave të mëdha tregojnë një ngjashmëri të çuditshme me atë që konsiderohet e domosdoshme për zhvillimin e njeriut, me normat që dalin nga natyra e njeriut dhe kushteve të nevojshme për rritën e tij.

Me etikën “sociale imanente“ kuptoj ato norma të çdo kulture, të cilat përmbajnë ndalesat dhe urdhëresat që janë të nevojshme vetëm për funksionimin dhe ekzistimin e kësaj shoqërie të veçantë. Për ekzistencën e çdo shoqërie është e domosdoshme që anëtarët e saj t’u nënshtrohen rregullave të cilat janë të qenësishme për mënyrën e saj të posaçme të prodhimit dhe mënyrën e jetesës. Grupi duhet të përpiqet ta formëzojë strukturën e karakterit të anëtarëve të vet në atë mënyrë që ata të *dëshirojnë të bëjnë atë që duhet të bëjnë në*

rrethanat ekzistuese. Kështu, për shembull, guximi dhe iniciativa bëhen virtyte imperative për shoqërinë luftarake, durimi dhe dobia bëhen virtyte për shoqërinë ku mbizotëron kooperimi bujqësor. Në shoqërinë moderne prodhimtaria është ngritur në pozitën e njëres nga virtytet më të larta, për shkak se sistemit modern industrial i nevoitet nxitja për punë si një prej forcave më të rëndësishme të prodhimit. Kualitetet të cilat klasifikohen lart në veprimtarinë e një shoqërie të veçantë bëhen pjesë e sistemit të saj etik. Çdo shoqëri e ka interesin vital në të dëgjuarit e rregullave të saja dhe ndjekjen e "virtyteve" të saja, sepse ekzistenca e saj varet nga kjo devotshmëri.

Përveç normave që janë në interes të tërë shoqërisë, ne gjejmë edhe norma të tjera etike që dallojnë nga klasa në klasë. Rasti në fjalë është theksimi i virtyteve të modestisë dhe dëgjueshmërisë për klasët e ulta, dhe ambicies së agresivitetit për klasët e larta. Sa më e ngulitur dhe e institucionalizuar të jetë struktura klasore, aq më shumë do të lidhen në mënyrë të qartë grupet e ndryshme të normave me klasët e ndryshme, si për shembull, normat e njerëzve të lirë apo të bujkrobëve në shoqërinë feudale, ose të të bardhëve dhe të zinjëve në jugun e Shteteve të Bashkuara. Në shoqërinë moderne demokratike, ku dallimet klasore nuk janë pjesë e strukturës së institucionalizuar shoqërore, grupet e ndryshme të normave mësohen krah për krah: për shembull, etika e Dhiatës së re dhe normat që janë efektive për të udhëhequr një punë të suksesshme. Sipas pozicionit social dhe talentit të tij çdo individ do ta zgjedhë atë grup normash, me të cilin mund të shërbehet, megjithëse ndoshta do ta vazhdojë ta nderojë sa për sy e faqe (to pay lip service) grupin e kundërt. Dallimi ndërmjet edukimit shtëpiak dhe atij shkollor (si për shembull, në shkollat publike të Anglisë dhe në shkollat e caktuara private në Shtetet e Bashkuara) synon të theksojë grupin e posaçëm të vlerave që i përgjigjen pozitës sociale të klasave të larta, pa i mohuar drejtpërsëdrejti të tjerat.

Funksioni i sistemit etik në çdo shoqëri ekzistuese është mbajtja gjallë e jetës së asaj shoqërie të veçantë. Por etika e tillë sociale

imanente është po ashtu në interes të individit; duke qenë se shoqëria është e strukturuar në një mënyrë të caktuar, të cilën ai si individ nuk mund ta ndryshojë, interesi i tij individual është i lidhur me interesin shoqëror. Por njëkohësisht shoqëria mund të organizohet në atë mënyrë që normat e domosdoshme për ekzistencën e tij të konfrontohen me normat univerzale, të domosdoshme për zhvillimin më të plotë të anëtarëve të saj. Kjo është veçanërisht e vërtetë në ato shoqëri në të cilat grupet e privilegjuara sundojnë apo i shfrytëzojnë anëtarët e tjerë. Interesat e grupit të privilegjuar konfrontohen me interesat e shumicës, por në qoftë se shoqëria funkcionon në bazë të strukturës së tillë klasore, normat e përfituara nga të gjithë anëtarët e grupit të privilegjuar janë të domosdoshme për ekzistencën e çdonjërit përderisa struktura e shoqërisë të mos ndryshojë rrënjësisht.

Ideologjitë mbizotëruese të këtyre shoqërive do të synojnë të mohojnë se ekzistojnë çfarëdo kundërthënjesh. Ato, në radhë të parë, do të pohojnë se normat etike të asaj shoqërie janë njësoj të vlefshme për të gjithë anëtarët e saj dhe do të synojnë të theksojnë se normat që përpiqen t'a përkrahin strukturën ekzistuese sociale janë norma univerzale që dalin nga nevoja e ekzistencës njerëzore: Ndalimi i vjedhjes, për shembull, shpesh duket sikur të ketë rrjedhur nga nevoja e njejtë "njerëzore" siç rrjedh ndalimi i vrasjes. Në këtë mënyrë normave të cilat janë të domosdoshme vetëm për interesin e ekzistencës së një lloji të veçantë të shoqërisë u jepet dinjiteti i normave univerzale, karakteristike për ekzistencën njerëzore dhe prandaj të zbatueshme në mënyrë univerzale. Përderisa një tip i caktuar i organizimit shoqëror të jetë historikisht i domosdoshëm, individi nuk ka zgjidhje tjetër veçse t'i pranojë normat etike si diçka të detyrueshme. Por, atëherë kur shoqëria e arrin strukturën që vepron kundër interesave të shumicës, ndërsa themeli i ndryshimit është i pranishëm, vetëdija për karakterin e kushtëzuar social të normave të saja do të bëhet një element i rëndësishëm i tendencave plotësuese për ndryshimin e rendit social. Përfaqësuesit e rendit të vjetër këto orvatje zakonisht i quajnë joetike. Ata që vetes i

dëshirojnë lumturi i quajnë “egoistë“, kurse ata që dëshirojnë t'i mbajnë priviligjet e tyre i quajnë “përgjegjës“. Në anën tjetër, nënshtrimi festohet si virtyt i “vetëmohimit“dhe “devotshmërisë“.

Megjithëse konflikti ndërmjet etikës sociale imanente dhe asaj univerzale është zvogëluar në procesin e evolucionit njerëzor, prapseprap konflikti ndërmjet këtyre dy tipeve të etikës do të mbetet përderisa njerëzimi të mos arrij ta ndërtoj një shoqëri, në të cilën interesat shoqërore janë bërë identike me interesat e të gjithë anëtarëve të saj. Përderisa të mos arrihet kjo pikë e evolucionit njerëzor, domosdoshmëritë sociale të kushtëzuara historikisht ndeshen me nevojat univerzale ekzistenciale të individit. Sikur individi të rronte pesëqind apo njëmijë vjet, kjo ndeshje nuk do të ekzistonte, ose së paku do të zvogëlohej në mënyrë të konsiderueshme. Ai pastaj do të jetonte dhe do të vjelte me kënaqësi atë që ka mbjellur në pikëllim; Vuajtja e një periudhe historike, e cila do të sjellte frutat në periudhën tjetër, do të sjellte fruta edhe për te. Por njeriu jeton gjashtëdhjetë apo shtatëdhjetë vjet dhe mbase ai kurrë nuk do t'i përjetojë të korrurat. Megjithatë ai ka lindur si qenie unike, i cili ka në vete të gjitha ato mundësi që njerëzimi duhet t’i realizojë si detyra të saj. Është detyrë e studiuesit të shkencës mbi njeriun që të mos kërkojë zgjidhje “harmonike“, duke e llustruar atë kundërthënie, por që ta shohë atë qartë. Detyrë e mendimtarit të etikës është që ta mbajë dhe forcojë zërin e ndërgjegjes njerëzore, që të kuptojë çka është e dobishme apo çka është e dëmshme për njeriun, pavarësisht a është ajo e dobishme apo e dëmshme për shoqërinë në fazën speciale të zhvillimi të saj. Ai mund të jetë personi që “vajton në shkretëtirë“, mirëpo vetëm nëse ky zë mbetet i gjallë dhe i pakompromis, shkretëtira do të ndryshojë në tokë pjellore. Kundërthënia ndërmjet etikës imanente sociale dhe asaj univerzale do të zvogëlohet dhe do të synoj të zhduket në atë masë në të cilën shoqëria do të bëhet vërtetë humane, gjegjësisht në atë masë në të cilën shoqëria do të kujdeset për zhvillimin e plotë njerëzor të të gjithë anëtarëve të saj.

F U S N O T A

1. Shih Erich Fromm "*Egoizmi dhe dashuria ndaj vetes"* (*Selfishness and Self-love*, Psychiatry, November, 1939). Shqyrtimi vijues i egoizmit dhe vetëdashjes është pjesërisht përsëritje e diskutimit të mëhershëm.
2. Johannes Calvin "*Parimet e religjionit krishter" (Insitutes of the Christian Religion,* trans. by John Allen, Philadelphia, Presbyterian Board of Christian Education, 1928) libri III, kapit. 7, fq. 619.
3. Po aty, kapit. 12, par. 6, fq. 681.
4. Po aty, kapit. 7, par. 4, fq. 622.
5. Duhet megjithatë të përmendim se madje as dashuria ndaj të afërmit, edhe pse ajo është një nga doktrinat themelore të Dhiatës së re, nuk e ka peshën përkatëse te Calvini. Në kundërthënie të guximshme me Dhiatën e re Calvini thotë: "Ngase ajo që përfaqëson skolastiku, e që i përket përparësisë së mirëbërësisë në raport me besimin dhe shpresën, është thjeshtë një ëndërrim i imagjinatës së sëmurë..." po aty kapit. 24, parag. 1, fq. 531.
6. Pavarësisht nga theksimi që i bënë Lutheri lirisë shpirtërore të individit, teologjia e tij, sadoqë dallon shumënduartë nga ajo e Calvinit, është e përshkruar nga besimi i njejtë në paaftësinë dhe asgjësinë e themeltë të njeriut.
7. Krahaso Immanuel Kant "*Kritika e Kantit e mendjes praktike dhe punime të tjera mbi teorinë etike" (Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics,* trans. by Thomas Kingsmill Abbott, New York: Longmans, Green and Co, 1909), pjesa I, libri I, kapit. I, par. VII, vërejtja II, fq. 126.
8. Po aty, posaçërisht pjesa I, libri I, kapit. III, fq. 186
9. Vepra e cituar "*Parimet themelore të metafizikës së moralit" (Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals),* seksioni i dytë, fq. 61.
10. Vepra e cituar, pjesa e parë, libri I, kapit III, fq. 165

11.Immanuel Kant "*Veprat e Immanuel Kantit*" (*Immanuel Kant's Werke*, Berlin: Cassierer), posaçërisht në "Der Rechtslehre Zweiter Teil" (Doktrina mbi të drejtën), pjesa e dytë, seksioni I, par. 49, fq. 124. Unë e kam përkthyer nga teksti gjerman, duke qenë se kjo pjesë është lënë pas dore në përkthimin anglez të veprës "*The Metaphysics of Ethics*" nga I. W. Semple (Edinburgh: 1871).
12.Po aty, fq. 126.
13.Krahaso Immanuel Kant "*Religjioni në kuadër të vetë mendjes" (Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. by T. M. Greene and H. H. Hudson, Chicago, Open Coutt, 1934), libri I
14.Në mënyrë që ky kapitull të mos jetë shumë i gjatë, po e shqyrtoj vetëm zhvillimin modern filozofik të këtij problemi. Studiuesi i filozofisë do ta kuptojë se etika e Aristotelit dhe Spinozës dashurinë ndaj vetës e konsideron virtyt e jo ves, gjë që është në kundërshtim të dukshëm me pikëpamjen e Calvinit.
15.Max Stirner "*Egoja dhe prona etij" (The Ego and His Own,* trans. by S. T. Byington, London, A. C. Fifield, 1912, fq. 339).
16.Një ndër formulimet pozitive të Stirnerit, për shembull është ky: "Por si e përdor njeriu jetën? Për ta harxhuar ashtu siç digjet qiriri... Kënaqësia e jetës është harxhimi i jetës. F. Engelsi e pa qartë njëanshmërinë e formulimeve të Stirnerit dhe u orvat ta kapërcej alternativën e rrejshme ndërmjet dashurisë ndaj vetes dhe dashurisë ndaj të tjerëve. Në një letër dërguar Marxit, ku e shqyrton librin e Stirnerit, Engelsi shkruante: "Në qoftë se, megjithatë, individi konkret dhe real është themeli i vërtetë i njeriut tonë "të njerëzishëm ", vetvetiu është e qartë se vetëkënaqësia - natyrisht jo vetëm vetëkënaqësia (egotism) e arsyes e Stirnerit, por edhe vetëkënaqësia e zemrës - është baza e dashurisë sonë për njeriun". - *Marx - Engels Gesamtausgabe (*Berlin: Marx - Engels Verlag, 1929, fq. 6.)
17. Friedrich Nietzsche "*Vullneti për fuqi" (The Will to Power,* trans. by Anthony M. Ludovici, Edinburgh and London: T. N. Foulis, 1910), parag. 246, 326, 369, 373 dhe 728.

18.Friederich Nietzsche “*Nga ana tjetër e të mirës dhe të keqës“ (Beyond Good and Evil,* trans. by Helen Zimmer, New York: The Macmillan Compani, 1907), parag. 258.
19.Shiko G. A. Morgan “*Ç’do të thotë Nietzsche” (What Nietzsche Means,* Cambridge. Harvard University Press, 1943).
20.Friedrich Nietzsche “*Kështu fliste Zaratustra“ (Thus Spake Zarathustra,* trans. by Thomas Common, New York: Modern Library) fq. 75.
21. “*Vullneti për fuqi“* parag. 785
22.Po aty, parag. 935
23. “*Kështu fliste Zaratustra“,* fq. 76
24.Po aty, fq. 102
25.Shih Friedrich Nietzsche “*Muzgu i idhujve“ (The Twilight of Idols,* trans. by A. M. Ludovici, Edinburgh: T. N. “Foulis“, 1911) parag. 35; “*Ja njeriu“ (Ecce Homo,* trans. by A. M. Ludovici, New York: The Macmillan Company, 1911), parag. 2; Trashëgimia e veprave të Nietzsches (*Nachlass, Nietzsche Werke,* Leipzig: A. Kroener), fq. 63 - 64
26.Kjo pikë ishte e theksuar nga Karen Horney në veprën “*Personaliteti neurotik i kohës sonë“ (The Neurotic Personality of Our Time,* New York: Norton and Company, 1937), dhe nga Robert S. Lynd në veprën “*Njohja për çka?“ (Knowledge for What?,* Princeton: Princeton University Press, 1939)
27.Spinoza, *Etika, IV,* teza 20
28.William Jamesi e shprehte këtë koncept në mënyrë shumë të qartë. “Për ta pasur“, thoshte ai “personalitetin që më intereson, do të duhej së pari natyra të ma paraqesë një objekt që është mjaft interesant në mënyrë që të dëshiroj ta posedoj instinktivisht për hir të vetë atij... Kështu trupi i im dhe ajo që u shërben nevojave të tij është qëllimi primitiv, instinktivisht i përcaktuar, i interesave të mia egoiste. Objektet e tjera mund të bëhen interesante në mënyrë rrjedhore, me anë të lidhjes me cilindo prej këtyre sendeve, qoftë si mjet apo si shoqërues të zakonshëm; dhe kështu, në njëmijë mënyra, sfera primitive e emocioneve egoiste mund t’i

zgjerojë dhe ndryshojë kufijët e vet. Ky lloj i interesave është domethënia e vërtetë e fjalëve *të mia*. Çkado të përmbajë, ajo është, eo ipso, një pjesë e imja!“ - *Parimet e psikologjisë (Principles of Psychology,* New York: Henry Holt and Company, 2 vols., 1896), I, fq. 319, 324. Në një vend tjetër Jamesi shkruante: “Është e qartë se ndërmjet asaj që dikush e quan *unë* dhe asaj që e quan thjeshtë *e imja*, është vështirë të tërhiqet kufiri. Ne i ndjejmë dhe veprojmë ndaj disa gjërave që janë tonat në masë të madhe siç ndjehemi dhe veprojmë ndaj vetës. Fama e jonë, fëmijët tanë, puna e duarve tona, mund të jenë po aq të dashura sa edhe trupat tonë dhe mund të ngjallë ndjenja të njejta dhe veprime të njejta mbrojtëse në qoftë se janë të sulmuara. Mirëpo, në kuptimin e tij më të gjerë të mundshëm, personaliteti i njeriut është tërësi e gjithë asaj që mund ta quaj e tij, jo vetëm trupi i tij dhe forca psikike të tij, por edhe rrobat e tij dhe shtëpia e tij, gruaja dhe fëmijët e tij, stërgjyshi dhe shokët e tij, reputacioni dhe veprat e tij, toka dhe kuajt e tij, jahta dhe llogaritë bankiere të tij. Të gjitha këto gjëra i ofrojnë atij emocione të njejta. Në qoftë se ato rriten dhe përparojnë, ai ndjehet ngadhnjimtar, në qoftë se zvogëlohen dhe humben, ai ndjehet i përmbysur - jo doemos në të njejtën shkallë për çdo gjë, por përafërsisht në mënyrë të njejtë për gjithçka“. Po aty, I, 291 - 292

29. Pirandello në dramat e tij e shprehte këtë pikëpamje të personalitetit dhe dyshimin në vetë identitetin tonë që rezulton prej kësaj.
30. Vepra e cituar, akti V, sqena I
31. *Në kohë dhe amshim (In Time and Eternity),* redaktoi N. N. Glatzer (New York: Schocken Books, 1946).
32. Këtë aspekt e ka theksuar Freudi në konceptimin e tij të hershëm të “ego - idealit“.
33. Një analizë më e detajizuar e raportit ndërmjet ndërgjegjes dhe autoritetit mund të gjendet në shqyrtimin tim të kësaj teme në librin *“Studime mbi autoritetin dhe familjen“ (Studien über*

Autoritaet und Familie, ed. by M. Horkheimer, Paris: Felix Alcan, 1936)

34. Ideja se njeriu është krijuar sipas "shëmbëlltyrës së zotit" e transcendon strukturën autoritare në këtë pjesë të Dhiatës së vjetër dhe në të vërtetë ajo është një pol tjetër rreth të cilit zhvillohej religjioni ebreito - krishter, veçanarisht te përfaqësuesit e saj mistik.
35. F. Nietzsche "*Gjenealogjia e moralit"* II, 16.
36. Po aty, II, 16.
37. Shiko shqyrtimin për autoritetin anonim në shoqërinë demokratike në librin "*Ikje nga liria"* Kapit. V, f. 3.
38. Letra e F. Kafkës dërguar babait, në të cilën ai synonte t'i spjegonte atij përse i është frikësuar gjithnjë, është një dokument klasik në këtë drejtim. Shih A. Franz Kafka, *Zgjedhje (Miscellany,* New York: Twice a Year Press, 1940)
39. *Përmbledhje e plotë e dramave greke (The Complete Greek Drama,* ed. by W. J. Oates and E. O'Neill, Jr. Vol. I (New York: Random House, 1938); shih Sofokliu "*Antigona"*, bot. Rilindja, 1988, Prishtinë, sipas përkth. të S. Papahristo; Akti III, pj. I, fq. 50, 51.
40. F. Nietzsche, *Gjenealogjia e moralit*, II, 3, shiko po ashtu përshkrimin e ndërgjegjes të Hajdegerit në librin "Qeniesimi dhe koha" *(Sein und Zeit)*, 54 - 60, Halle a. s., 1927.
41. Nga J. La Farge, *Fjalimi mbi Hokusain (W*. C. Martin, 1896)
42. F. Kafka, *Procesi,* tr. E. I. Muir (Ney York: Alfred A. Knopf, 1937), fq. 23.
43. Po aty, fq. 287-8.
44. Shih H. Marcuse "*Zur Kritik des Hedonismus"* Zschft. f. Sozialforschung, VII, 1938, (*Kontribut kritikës së hedonizmit)*
45. Aristoteli, *Etika*, 1173, fq. 21
46. Aristoteli, *Etika*, 1176a, 15 - 30
47. Shih librin VII, kapitullin 11-13 dhe librin X, kapitujt 4, 7, 8
48. Spinoza, *Etika,* III, Re Affect, def. II, III.
49. po aty, prop. XLII.

50.H. Spenser, *Parimet e etikës,* bleni I (*The Principles of Ethics, New York:* D. Appleton Co., 1902).
51.Po aty, fq. 79, 82.
52.Po aty, fq. 99.
53.Po aty, fq. 183.
54.Po aty, fq. 159.
55.Siç duket sot nuk nevojitet të vëmë në pah gabimin e supozimit të Benthamit se të gjitha kënaqësitë janë kualitativisht të njejta dhe se dallojnë vetëm kuantitativisht. Pothuaj asnjë psikolog nuk e përfaqëson më këtë pikëpamje, edhe pse ideja e popullarizuar e "zbavitjes" akoma nënkupton se të gjitha kënaqësitë kanë kualitete të njejta.
56.Kjo çështje është analizuar në studimin e shkëlqyeshëm të G. Bally - it: "*Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit*", B. Schawbe Co., Basel, 1945 (*Mbi origjinën dhe mbi kufijt e lirisë).*
57.Meqenëse në këtë pikë dëshiroj ta sqaroj vetëm dallimin ndërmjet kënaqësisë - së varfër dhe kënaqësisë - së begatshme, pothuaj nuk ka nevojë të hyhet në detaje të mëtejshme të çështjes së urisë - oreksit. Mjafton të themi se tek oreksi është e pranishme gjithnjë një sasi e vërtetë e urisë. Baza fiziologjike e funksionit të ngrënies ndikon mbi ne në atë mënyrë që mungesa e plotë e urisë do ta ulte oreksin deri në minimum. Mirëpo, ajo që është më e rëndësishme, është pesha përkatëse e motivacionit.
58.Thënia klasike: "Omne animal triste post coitum" ("Të gjitha kafshët janë të dëshpruara pas marëdhënies seksuale") është një përshkrim adekuat i kënaqjes seksuale të nivelit të varfërisë sa i përket çështjes së qenieve njerëzore.
59.*Parimet e etikës,* vëllimi I, fq. 49
60.Po aty, fq. 161
61.A. de Saint-*Exupčry,* në veprën e tij *Princi i vogël* e ka dhënë një përshkrim të shkëlqyeshëm pikërisht të kësaj strukture. (New York: Reynal and Hitchcock, 1943).
62.*Parimet e etikës*, vëllimi I, fq. 138.
63.Po aty, fq. 186.

64.Adolf Hitler, *Lufta ime (*New York: Reynal and Hitchcock, Inc. 1939) fq. 710

65.Verzioni i popullarizuar, megjithëse paksa i shtrembëruar i proverbit të Tertulianit.

66.Rrënja e fjalës arsimim (education) është e-ducere, që pikë për pikë don të thotë, të çuarit përpara apo realizimi i diçkaje që në mënyrë potenciale është e pranishme. Arsimimi në këtë kuptim përfundon me ekzistencë, që në mënyrë të përpiktë don të thotë dal përpara, dal nga gjendja e mundësisë në gjendjen e realitetit të shfaqur

67.R. Niebuhr, përfaqësuesi i teologjisë bashkohore jo-ortodokse, sërish e bëri pozicionin luterian të qartë, duke e kombinuar atë në mënyrë paradoksale me filozofinë progresive politike.

68.Dy aspekte të kundërta të pikëpamjes së Frojdit mund të gjenden në librin e tij "*Ardhmëria e iluzionit*".

69.Këtë pikëpamje e theksuan fuqimisht K. Goldstein, H. S. Sullivan dhe K. Horney.

70.Shqyrtimi vijues mbi neurozën dhe defektin është marrur pjesërisht nga studimi im "*Burimet individuale dhe sociale të neurozës*", American Sociological Review, IX, No. 4 (August, 1944).

71.Spinoza, *Etika*, IV, teza 44, Schol.

72.Libri i A. Ranulfit "*Indinjata morale dhe klasa e mesme"* është një ilustrim i shkëlqyeshëm i kësaj çështje. Titulli i librit do të mund të ishte edhe "*Sadizmi dhe klasa e mesme".*

73.*Parimet e etikës*, fq. 258.

74.Po aty, fq. 267.

Kreu V

ÇËSHTJA MORALE E TË SOTMES

"*Përderisa filozofët të mos bëhen mbretër apo mbretërit dhe sundimtarët e këtaj bote të mos e kenë frymën dhe forcën e filozofisë, përderisa madhësia politike dhe urtësia të mos bashkohen dhe përderisa ato të natyrës së zakonshme, që synojnë ta përjashtojnë njëra tjetrën, të mos shtrëngohen të qëndrojnë mënjanë, qytetet kurrë nuk do të pushojnë prej të këqijave, por as gjinia njerëzore, besoj unë - dhe vetëm atëherë ky shtet i yni do të ketë mundësi të jetojë dhe ta kundrojë dritën e ditës".*

Platoni, *Shteti*

A ekziston çështja e veçantë morale e të sotmës? Vallë nuk është çështja morale e njejtë në të gjitha kohërat dhe për të gjithë njerëzit? Vërtetë është kështu, por megjithatë secila kulturë i ka çështjet specifike morale që dalin prej strukturës së saj të veçantë, sado që këto çështje specifike janë vetëm aspekte të ndryshme të çështjeve morale të njeriut. Çdo aspekt i tillë i veçantë mund të kuptohet vetëm në raport me çështjet themelore dhe të përgjithshme të njeriut. Në këtë kapitull përfundimtar dëshiroj të theksoj një aspekt të veçantë të çështjes së përgjithshme morale, pjesërisht për shkak se kjo çështje është vendimtare në aspektin psikologjik dhe pjesërisht për shkak se jemi në sprovë për t'iu shmangur, duke qenë se jemi nën iluzionin se pikërisht këtë çështje e kemi zgjidhur: *pikëpamjen e njeriut ndaj forcës apo fuqisë*.

Pikëpamja e njeriut ndaj forcës rrënjëzohet në vetë kushtet e ekzistencës së tij. Si qenie fizike ne i nënshtrohemi fuqisë - fuqisë së natyrës dhe fuqisë së njeriut. Forca fizike mund të na privoj nga liria dhe të na mbysë. A do të mund t'i rezistojmë apo ta mposhtim, kjo gjë varet nga faktorët aksidentalë të vetë forcës sonë fizike dhe

forcës së armës sonë. Nga ana tjetër, fryma e jonë nuk i nënshtrohet drejtpërsëdrejti forcës. Të vërtetën që e kemi njohur, idetë në të cilat besojmë, forca nuk i bën të pavlefshme. Fuqia dhe arsyeja ekzistojnë në shkallë të ndryshme dhe forca kurrë nuk e përgënjeshtron të vërtetën.

A do të thotë kjo se njeriu është i lirë madje edhe nëse është i lindur në pranga? A do të thotë kjo se fryma e skllavit mund të jetë po aq e lirë sa edhe fryma e zotëriut, ashtu siç pohonin Shën Pavli dhe Lutheri? Kjo gjë vërtetë do ta thjeshtësonte jashtëzakonisht çështjen e ekzistencës njerëzore, po të ishte e vërtetë. Mirëpo kjo pikëpamje e mohon faktin se idetë dhe e vërteta nuk ekzistojnë jashtë dhe pavarësisht prej njeriut, dhe se fryma e njeriut ndikohet nga trupi i tij, kurse gjendja e tij psiqike nga ekzistenca fizike dhe shoqërore e tij. Njeriu nuk është i aftë ta njohë të vërtetën dhe ai është i aftë të dashurojë, mirëpo në qoftë se ai - jo vetëm trupi i tij, por ai në totalitetetin e tij - është i rrezikuar nga forca superiore, në qoftë se është i paaftë dhe i frikësuar, fryma e tij është e dëmtuar, veprimi i tij është i shtrembëruar dhe i paralizuar. Efekti paralizues i fuqisë nuk fillon vetëm me frikën që ajo e shkakton, por edhe me premtimin implicit - me premtimin se ata që e posedojnë fuqinë mund ta mbrojnë dhe mund të kujdesën për të “dobëtit“ që u nënshtrohen, dhe se njeriun mund ta çlirojnë nga barra e pasigurisë dhe e përgjegjësisë për veten, duke e garantuar rendin dhe duke ia përcaktuar individit vendin brenda atij rendi, që e bën atë të ndjehet i sigurtë.

Nënshtrimi i njeriut këtij kombinimi kërcnues dhe premtimi është “tatëpjeta“ e tij reale. Duke iu nënshtruar forcës = dominimit, ai e humb forcën e tij = fuqinë. Ai e humb fuqinë e tij për t’i shfrytëzuar të gjitha ato aftësi që e bëjnë vërtetë njerëzor; arsyeja e tij pushon së vepruari; ai mund të jetë inteligjent, ai mund të jetë i aftë të drejtojë me sendet dhe me veten, mirëpo ai e pranon si të vërtetë atë gjë të cilën ata që e kanë forcën mbi te e quajnë të vërtetë. Ai e humb fuqinë e tij të dashurisë, sepse emocionet e tij janë të lidhura për ata nga të cilët varet. Ai e humb ndjenjën e tij morale, sepse paaftësia e

tij për të dyshuar apo për t'i kritikuar ata që janë në pushtet e bëjnë qesharak gjykimin e tij moral në raport me cilindo qoftë dhe çkado qoftë. Ai është viktimë e paragjykimeve dhe bestytënive, sepse është i paaftë për të hulumtuar vlefshmërinë e premisave mbi të cilat shtrihen besimet e tilla të gabueshme. Vetë zëri i tij nuk mund ta thërrasë t'i kthehet vetes, meqenëse nuk është i aftë ta dëgjojë atë, sepse me aq vëmendje i dëgjon zërat e atyre që e kanë fuqinë mbi të. Vërtetë liria është kusht po aq i domosdoshëm i lumturisë sa edhe i virtytit; mirëpo, liria jo në kuptimin e aftësisë për të bërë zgjidhje arbitrare dhe jo liria nga varfëria, por liria e realizmit të asaj që është njeriu potencialisht, e realizimit të natyrës së vërtetë njerëzore në harmoni me ligjet e ekzistencës së tij.

Në qoftë se liria, aftësia që të ruhet integriteti kundër forcës, është kusht themelor i moralitetit, athua nuk e ka zgjidhur njeriu në botën perendimore çështjen e tij morale? Vallë nuk është kjo vetëm çështje e njerëzve që jetojnë nën diktatura autoritare të cilat i privojnë nga liria e tyre personale dhe politike? Dhe me të vërtetë, liria e arrirë në shoqëritë demokratike e implikon premtimin mbi zhvillimin e njeriut, i cili mungon në çdo lloj diktature, pavarësisht nga njoftimet e tyre se ato veprojnë në interesin e njeriut. Mirëpo, ky është vetëm premtim dhe akoma jo përmbushje. Ne e fshehim çështjen tonë morale prej vetvetes nëse e përqendrojmë vëmendjen tonë në krahasimin e shoqërisë sonë me mënyrat e jetesës që janë negacion i arritjeve më të mira të njerëzimit, dhe në këtë mënyrë e injorojmë faktin se ne gjithashtu i përkulemi forcës, jo asaj të diktaturës dhe burokracisë politike të lidhur me të, por asaj të fuqisë anonime të tregut, të suksesit, të opinionit publik, të "arsyes së shëndoshë" - apo më saktë të marrëzisë së shëndoshë - dhe asaj të makinës shërbëtorë të së cilës jemi bërë.

Çështja e jonë morale është indiferenca e njeriut ndaj vetvetes. Ajo konsiston në faktin se e kemi humbur ndjenjën e kuptimit dhe të veçanësisë së individit, se jemi bërë instrument për qëllimet jasht nesh, se po e përjetojmë dhe trajtojmë veten si mall dhe se vetë forcat tona janë tjetërsuar nga ne. Ne jemi bërë sende dhe të afërmit

tonë janë bërë sende. Rezultati është se ndjehemi të paaftë dhe e përçmojmë veten për shkak të pafuqisë sonë. Duke qenë se nuk besojmë në vetë fuqinë tonë, ne nuk besojmë në njeriun, nuk besojmë në veten apo në ate që forcat tona mund të krijojnë. Ne nuk kemi ndërgjegje në kuptimin humanitar, duke qenë se nuk guxojmë t'i besojmë gjykimit tonë. Ne jemi kope, duke besuar se rruga të cilën e ndjekim duhet të çojë deri te qëllimi, sepse e shohim se të gjithë të tjerët janë në të njejtën rrugë. Ne jemi në terr dhe po e mbajmë guximin tonë, sepse dëgjojmë se edhe të gjithë të tjerët vërshëllejnë, si ne.

Dostojevski njëherë pat thënë: "Në qoftë se zoti ka vdekur, çdo gjë është e lejuar". Kjo është pikërisht ajo në çka shumica e njerëzve besojnë; ata dallojnë vetëm në faktin se disa nxjerrin si përfundim se zoti dhe kisha duhet të mbesin gjallë, me qëllim që ta mbajnë rendin moral, kurse të tjerët e pranojnë idenë se çdo gjë është e lejuar, se nuk ekziston parimi i vlefshëm moral, se dobia është parimi i vetëm rregullues i jetës.

Përkundër kësaj, etika humaniste e përvetëson pozicionin se: *në qoftë se njeriu është i gjallë atëherë ai e di çka është e lejuar,* kurse të jesh i gjallë do të thotë të jesh produktiv, t'i përdorë fuqitë e tua jo për çfarëdo qëllimi që e tejkalon njeriun, por për vetvete, për t'i dhënë kuptim ekzistencës sate, për të qenë human. Përderisa dikush beson se ideali dhe qëllimi i tij janë jasht tij, se ato janë përmbi re, në të kaluarën apo në të ardhmen, ai do ta braktisë vetveten dhe do të kërkojë përmbushje atje ku nuk mund të gjendet. Ai do të kërkojë zgjidhje dhe përgjigje gjithkund përveç atje ku ato mund të gjenden - në vetveten.

"Realistët" na sigurojnë se çështja etike është mbeturinë e të kaluarës. Ata na thonë se analiza psikologjike apo sociologjike na tregon se të gjitha vlerat janë të kushtëzuara vetëm nga shoqëria e dhënë. Ata pohojnë se ardhmëria e jonë personale dhe shoqërore është e siguruar vetëm prej efektivitetit tonë material. Por këta "realistë" i injorojnë disa fakte të pamohueshme. Ata nuk e shohin se zbrazëtia dhe paqëllimësia e jetës individuale, se mungesa e

produktivitetit dhe mungesa rrjedhimore e besimit në vetvete dhe në njerëzimin, nëse zgjasin, shpiejnë deri te çrregullimet emocionale dhe mentale, të cilat do të mund ta paaftësojnë njeriun madje edhe për arritjen e qëllimeve të tija materiale.

Profecitë mbi shkatërrimin sot dëgjohen me frekuencë të shtuar. Megjithëse ato kanë funksion të rëndësishëm, sepse tërheqin vëmendjen për mundësitë e rrezikshme të situatës sonë të sotme, ato nuk arrijnë ta marrin parasysh premtimin që është implikuar në arritjet njerëzore dhe shkencat natyrore, në psikologji, në mjekësi dhe në art. Këto arritje përnjëmend e portretojnë praninë e forcave prodhuese të fuqishme të cilat nuk pajtohen me imazhin e shoqërisë në shpërbërje. Koha e jonë është kohë e tranzicionit. Mesjeta nuk ka përfunduar në shekullin XV, epoka moderne nuk ka filluar menjëherë pas kësaj. Fundi dhe fillimi e nënkuptojnë një proces që ka zgjatur rreth katërqind vjet - vërtetë kohë shumë e shkurtër nëse e masim në mënyrë historike, dhe jo në kuptimin e shtrirjes së jetës sonë. Periudha e jonë është fundi dhe fillimi me plot mundësi.

Në qoftë se tash e përsëris pyetjen të cilën e shtrova në fillim të këtij libri, a kemi arsye që të jemi krenarë dhe që të shpresojmë, përgjigja prap do të jetë pozitive, por me një kufizim që del nga ajo për çka diskutuam deri tash: rezultati as i mirë, as i keq nuk është shqiptuar automatikisht apo në mënyrë paraprake. Vendimi varet nga njeriu. Ai mbështetet në aftësinë e tij që veten, jetën dhe lumturinë e tij t'i kuptojë seriozisht; në vullnetshmërin e tij për t'u ballafaquar me çështjen morale të tij dhe të shoqërisë së tij. Ai mbështetet në guximin e tij që të jetë i vetes dhe për vete.

Regjistri i emrave

CIP Katalogimi në botimin BK Tiranë
Fromm, Erich
Njeriu për vete: gjurmim në psikologjinë e etikës / Erich Fromm; përkth. Agim Abdullahu. - Tiranë: Phoenix, 2003
231f,21 cm
Tit. i origj. :Man for Himself
ISBN 9992742-30-5

159.964.2
17.035

ERICH FROMM
Njeriu për Vete

"Një vëllim befasues . . . kaq i mrekullueshëm në nëntekstet e veta."
- *Saturday Review*

"Problemet e etikës nuk mund të lihen pas dore nga studimi i personalitetetit... Gjykimet e vlefshme që bëjmë mbizotërojnë veprimet tona dhe mbi vlefshmërinë e tyre qëndron edhe shëndeti ynë mendor dhe lumturia." Kështu shkruan Erich Fromm në këtë vepër të mrekullueshme mbi funksionin e etikës dhe moralit në psiqikën njerëzore. Tek libri "Njeriu për vete" Dr. Fromm zhbiron pështjellimin e njeriut modern-, i cili për shkak të mungesës së besimit në këdo parim të vetin, prej të cilit duhet të udhëhiqet jeta, ai bëhet viktimë e pashpresë e fuqive brenda e jashtë vetes. Nga një perspektivë e gjerë e ndërdisiplinore që shenjon mbarë veprën e shquar të dr. Fromm, ai tregon që psikologjia nuk mund ta shkëpusë vetveten nga problemet e filozofisë dhe etikës dhe që natyra e njeriut nuk mund të kuptohet pa kuptuar vlerat dhe konfliktet morale. Ai na tregon në këtë libër që një sistem etik mund të bazohet në natyrën e njeriut më shumë sesa në zbulimet apo traditat. Siç vëren dr. Fromm, "Nëse njeriu duhet të ketë besim tek vlera ai duhet të njohë veten dhe aftësinë e natyrës së tij për të mirën dhe produktivitetin."

Kurajoz dhe plot mendim... Libri i Fromit ka shumë për t'i ofruar, njëherësh edhe filozofit edhe psikologut, vlen shumë edhe për njeriun e ligjit."
-*Ethics*

Njeri prej mendimtarëve më origjinal dhe të guximshëm të kohës sonë.
- *New York Post*

ISBN 99927-42-30-5



Lekë 650